

خصوصی مقالہ

دینی ادب 1914 تا 1972

مقالہ نگار: پروفیسر خورشید احمد



تاریخ ادبیات مسلمانانِ پاکستان و ہند

جلد نمبر ۱۰

وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا

(البقرة ۲۶۹)

جسے حکمت و دانائی عطا ہوئی اسے بہت بڑی بھلائی مل گئی

تاریخ ادبیاتِ مسلمانانِ پاکستان و ہند

دسویں جلد

اردو ادب (جلد پنجم)

(۱۹۱۲ء - ۱۹۷۲ء)

مدیر خصوصی گروپ کپٹن سید فیاض محمود



پنجاب یونیورسٹی، لاہور

گیارہواں باب

دینی ادب

(یسویں صدی)

نوٹ :

جناب غورشاہ احمد صاحب کا یہ مقالہ چھوٹے ٹائپ میں طبع ہو رہا ہے۔
یہ اس لیے کہ مقالہ مقررہ حدود سے بہت بڑا ہے، مگر اس قدر جامع اور معنی
خیز ہے کہ اس کا اختصار، اس منصوبے کے مقاصد کے خلاف ہوتا۔
یہ یسویں صدی کے ہند۔ پاکستانی اسلامی فکر، دینی اور دنیوی تقاضوں اور
مفکرمین کی اصلاحی اور تجدیدی کوششوں کی ایسی معروضی اور غیر جانبدار
تصویر پیش کرتا ہے کہ اسے سن و عن چھاپ دینا مناسب سمجھتا ہوں۔
اس لیے بھی کہ جدید اردو ادب میں یہ محاسبہ ان تہذیبی اور سماجی عوامل
سے بحث پر محیط ہے جن سے ہمارے معاشرے کی نئی افکار تعمیر ہو رہی ہیں۔
(مدیر عمومی)

اردو اگر ایک طرف شرفیہ پاک و ہند کے لسانی اور ثقافتی ذخیرہ پر مسلمانوں کے فکر اور
ان کے تہذیب و تمدن کے عمل اور تعامل کی پیداوار ہے تو دوسری طرف یہ زبان اور اس کا ادب
عصر حافل میں روح اسلام کے اظہار کا اہم ترین ذریعہ ہے۔ عربی کے بعد اسلام کے دینی ادب کا
سب سے بڑا خزانہ اس زبان میں ہے۔ اسیویں صدی کے وسط سے مسلمانان پاکستان و ہند کے افکار
و نظریات کا اصل اظہار اردو ہی کے ذریعہ ہوا ہے۔ گو اس زمانہ میں فارسی اور انگریزی کو بھی
ایک خاص اہمیت حاصل رہی۔ اول الذکر کو آہستہ آہستہ سرکاری اور تعلیمی دائروں سے متروک
ہونے والی زبان کی حیثیت سے اور انگریزی کو نئی ابھرتی ہوئی لسانی قوت کے طور پر۔۔۔

اس مضمون کے لیے مواد کی تلاش اور چند نکات کی تقریر اور تعبیر میں پروفیسر عبدالحمید
صدیق کے مضمون نگار کی رہنمائی اور مدد فرمائی ہے جس کے لیے وہ موصوف کا مثنوی ہے۔
کتاب اور وسائل کی تلاش اور ان کے حصول میں جناب ممتاز احمد صاحب (انگریزی) اور جناب
مناظر احسن صاحب (ہندو) کی معاونت کا اعتراف بھی راقم کا اخلاقی فرض ہے۔ اس امر کے
اظہار کی عالی ضرورت نہیں کہ جن خیالات کا اظہار مضمون میں کیا گیا ہے ان کی ذمہ داری
صرف مضمون نگار پر ہے۔

اس مضمون میں جن کتب و وسائل کا حوالہ دیا گیا ہے ان کی مکمل فہرست مضمون کے آخر
میں درج ہے۔ اس لیے متن یا پاؤں میں صرف مختصر حوالہ از قناعت کی گئی ہے۔

لیکن اسلامی ذہن کی حادئ عکس اردو ادب میں نہیں ہوئی ہے۔ اس وجہ سے کہ جن لوگوں نے مسلمانوں کی فکر کا مطالعہ بڑی حد تک انگریزی مآخذ کے ذریعہ کیا ہے وہ اس کو سمجھنے میں ناکام رہے ہیں^(۱)۔ بلاشبہ زیر مطالعہ دور میں کم از کم دو کتابیں ایسی شائع ہوئی ہیں جنہیں فکری تاریخ میں ایک اہم مقام حاصل ہے۔۔۔ یعنی امیر علی کی "روح اسلام"^(۲) اور علامہ اقبال کی "اسلامی الہیات کی تشکیل جدید"^(۳)۔ لیکن یہ ایک حقیقت ہے کہ ان کتابوں کا زیادہ اثر بیرونی دنیا میں ہوا۔ الغرض ملک ان کے اثرات ایک عرصہ تک خاصے محدود رہے اور غالباً اس کی اصل وجہ یہی تھی کہ ان کا ترجمہ اردو میں ہر وقت نہ ہو سکا اور ایسی اہم کتابیں بھی ملک کے عام ذہن پر صرف زبان کی وجہ سے اثر انداز نہ ہو سکیں^(۴)۔ اس دور کی دینی فکر کا مطالعہ صرف اردو اثر ہی کے ذریعے ممکن ہے^(۵)۔

اسیوں صدی میں جو تبدیلیاں رونما ہوئیں ان میں طبعیت کا فروغ اور نشو و ابلاغ کے لیے تحریری ذرائع کی ترویج کو خاص اہمیت حاصل ہے۔ تصنیف و تالیف کا رواج تو اس سے پہلے

(۱) مثلاً ولفریڈ کائونسل (Modern Islam in India) ، کیتھ کریک (Counsels in Contemporary Islam) ، الفریڈ گوام (Islam)۔ خصوصیت سے باب "آج کا اسلام" ص ۱۵۵ تا ۱۶۱۔

(۲) The Spirit of Islam ، گو اس کتاب کا ایک ابتدائی مسودہ ۱۸۷۳ء میں شائع ہو گیا تھا لیکن اپنی مکمل شکل میں یہ کتاب لندن سے ۱۹۱۲ء میں شائع ہوئی اور ۱۹۶۱ء تک نو (۹) بار شائع ہوئی۔ ملاحظہ ہو: سزیز احمد، ہند و پاکستان میں اسلامی تجدید ۱۸۵۷-۱۹۴۷ء ص ۵۷۔

(۳) Reconstruction of Religious Thought in Islam (پہ خطبات ۱۹۲۸ء میں دی گئے اور لاہور سے ۱۹۳۰ء میں شائع ہوئے۔ پھر نظر ثانی کے بعد لندن سے ۱۹۴۰ء میں شائع ہوئے)۔ اسے حالات کی ستم طرہیں ہی کہنا چاہیے کہ علامہ اقبال کے ان اہم خطبات کا چلا مکمل اردو ترجمہ ۱۹۵۸ء میں لاہور سے شائع ہوا۔ اسی سلسلہ میں یہ اردو کی (Islam at the crossroads) کا شمار بھی ہو سکتا ہے۔

(۴) "ادریں ملک امیر علی کی کتاب کی ناقصیت کا توسط ولفریڈ کائونسل نے کیا ہے اور شیخ محمد اکرام نے بھی"۔ ملاحظہ ہو: استیو "سافرن اسلام ان اٹلیا" ، ص ۵۵ اور شیخ محمد اکرام موج کوثر ، ص ۱۵۵۔

(۵) اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ اس کا اظہار اردو ادب کی دوسری اصناف میں نہیں ہوا یا دوسرے مذاہب کی تعلیمات کے اظہار کے باب میں اردو کا دامن لنگ ہے۔ "کم از کم اردو نظم میں اسلامی فکر کا اظہار بڑے وسیع پیمانے پر ہوا ہے۔ حالی ، شبلی ، اکبر اور سب سے بڑھ کر اقبال نے شعر ہی کے ذریعہ دینی فکر کا اظہار کیا۔ اسی طرح دوسرے مذاہب کی تعلیمات کو ابھارتے اور ان کی فکری عمریکات کو فروغ دینے میں اردو نے گراں قدر خدمات انجام دی ہیں۔ ملاحظہ ہو: ڈاکٹر جے عزیز: اسلام کے علاقہ مذاہب کی ترویج میں اردو کا حصہ ، دلی گڑھ ، ۱۹۵۵ء صرف انڈیا ایس لائبریری کی مطبوعہ قہرست میں جس میں صرف انیسویں صدی کی مطبوعات شامل ہیں اسلام کے علاقہ دوسرے مذاہب پر اردو میں دو سو سے زیادہ کتب و رسائل کا حوالہ موجود ہے۔

بھی تھا لیکن تعلیم اور خیالات کے نشر و ابلاغ کے لیے مرکزی اہمیت قوس ذوالع کو حاصل تھی۔ اسلامی فکر کا اظہار اصل وعظ و تقریر، مناظرہ و مجادلہ اور درس و تدریس کے ذریعہ ہوتا تھا۔ اس دور کی بیشتر تالیفات دو اصل وعظ، مناظرہ یا درس ہی پر مبنی ہیں۔ البتہ گذشتہ صدی میں، حرف مطبوعہ، کی اہمیت اتنی بڑھ گئی کہ تصنیف و تالیف کے ذریعہ خیالات کو پھیلانے اور ذہنوں کو متاثر کرنے کا کام خاصے وسیع پیمانے پر ہونے لگا۔ یہی وجہ ہے کہ اس زمانہ میں دینی ادب کا دائرہ بھی وسیع تر ہوتا گیا اور زبان و بیان، اسلوب اور ادا اور حسن تالیف کے نقطہ نظر سے بھی دینی ادب لت لٹنے تحریرات سے مالا مال ہونے لگا۔ ایسویں صدی کے ادب میں، اثر کے دوسرے میدانوں کی طرح، نمایاں ترقی ہوئی اور یہ کہنا درست ہو گا کہ اردو لٹری تاریخ میں دینی ادب کا سب سے زرخیز اور پھلدار دور ہجریں صدی کے پہلے چالیس سال ہی ہیں۔

اقسام اور ضرورت

دینی ادب کو اگر ایک صنف قرار دیا جائے تو اسے مزید تین حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ ایک وہ حصہ ہے جس میں احکام الہی کو بیان کیا جاتا ہے اور کوشش کی جاتی ہے کہ دو اور دو چار کی طرح زیادہ واضح اور سبببہ الفاظ میں یہ بتایا جائے کہ دین کن باتوں کا مقابلہ کرتا ہے۔ انسان کو کیا کرنا چاہیے اور کیا نہیں کرنا چاہیے؟ دوسرا حصہ وہ ہے جس میں ان احکام کے مصالح، ان کے مضمرات اور ان کی حکمتوں سے انسانوں کو روشناس کرایا جاتا ہے۔ یہ کام ہر دور میں اس دور کے مسائل اور علمی سطح کی روشنی میں انجام پاتا ہے۔ دینی ادب کا یہی وہ حصہ ہے جس میں ایک دور کی دینی فکر کو دیکھا اور سمجھا جا سکتا ہے۔ دینی ادب کا تیسرا حصہ وہ ہے جسے دین کے بہترین دوسرے مذاہب اور نظریات ہر اپنے مذہب کا نفوق اور اس کی برتری ثابت کرنے یا اسے اغیار کے حیلوں سے بچانے کے لیے تیار کرتے ہیں۔ پہلے حصہ کو ہم بنیاد ادب، دوسرے کو متکلفہ ادب اور تیسرے کو مناظرانہ ادب کہہ سکتے ہیں۔ ۴۔ ضروری نہیں ہے کہ دینی ادب کے یہ مختلف حصے لازماً الگ الگ مدون ہوں۔ عین ممکن ہے کہ ایک کتاب میں جس موضوع پر بحث ہو، دین ادب کے ان تینوں رجحانات کا ترجمان ہو، مگر اس میں سے اکثر حال ہے کہ ان کے درمیان ایک واضح فرق اور امتیاز موجود ہے اور ان میں سے ہر قسم چاہا کہ اسلوب اور طریق اظہار کی بھی متقاضی ہے۔

جہاں تک ادب کے پہلے حصے کا تعلق ہے۔ یعنی دینی احکام کا جوہر کا توں بیان۔ اس میں زبان و ادب کی ساری خوبیوں کے باوجود ایک خاص نوعیت کی معرکت ہائی جاتی ہے۔ اس بنا پر ایسا ادب انسان کی داخلی کیفیات، اس کے شخصی تاثرات اور اس کے فطری داعیات کے عمل دخل سے بڑی حد تک آزاد ہوتا ہے۔ بالمشبہ القاطلہ اور ترکیبوں کے انتخاب، مضامین کی ترتیب اور موضوعات کی ترجیح ذاتی ذوق اور رجحان کی گنجائش ہوتی ہے لیکن اس کے باوجود دینی ادب کے اس حصہ میں ادبی اور فکری چٹو ٹاٹوی رہتا ہے۔ فقہ اور احکام کی کتب اس کی بہترین مثال

ہیں (۱)۔ ان کی حدود اہل اہمیت سے ہیں انکار نہیں لیکن زہر نظر چاروں میں ہم اس حصہ سے صرف نظر کریں گے اور اپنی بحث کو بڑی حد تک دینی ادب کے دوسرے دو حصوں - یعنی وہ جو اسلام کی داخلی توحید و تعبیر اور اس کی مداخلت کے لیے تیار ہوا ہے - تک محدود رکھیں گے۔ دینی ادب کا یہی وہ حصہ ہے جس میں اس دور کے دینی مفکرین کے افکار و احساسات کی شکلی ہوئی ہے اور یہی چیز اسے ہمارے ادب کا قیمتی اثاثہ اور متعلقہ دور کا آئینہ بناتی ہے۔

یہاں ایک اہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آخر دینی احکام کی توجیہ و تعبیر کی ضرورت کیوں پیش آتی ہے؟ اگر دین اہل ہدی مداخلتوں کے مجموعہ کا نام ہے تو پھر ہر دور میں اس کی داخلی تعبیرات کا کیا سوال؟ یہ سوال دینی ادب کے سلسلہ میں بڑی مرکزی اہمیت کا حامل ہے اور اس کی تفہیم میں عدم اعتدال بہت سی پیرہندگیوں اور پریشانیوں کا باعث رہا ہے۔ ایک گروہ اس غلط فہمی کی بنا پر دینی فکر اور اس کے تفصیلی نظام میں ہر تعبیر و تفسیر کو گناہ سمجھنے لگا اور شعوری طور پر حدود اور مذہبات کا پرستار بن گیا۔ اسی طرح ایک اور گروہ نے دوسری انتہا کی راہ اختیار کی اور تعبیر پر نگاہ کو ایسا مرکوز کیا کہ نبات کے پتوں کو بالکل بھول گیا اور یہاں تک کہتا چائے لگا کہ ہر دور کے لیے نئی انتہات کی ضرورت ہے۔ حق و ثواب دونوں انتہاؤں کے درمیان ہے۔ نبات اور تعبیر جس طرح زندگی کا بنیادی اصول ہیں اسی طرح دین و مذہب کا اسلام نے دونوں کی حدود کا تعین کر کے اہل ہدی ہدایت کا وہ نظام پیش کیا ہے جو تاریخ کے ہر دور میں اتنا ہی لازمہ و شاداب اور روشن ہے جتنی صبح سو۔

دینی حقائق، اصول اور انداز اہل ہدی مداخلتیں ہیں اور ان میں سرورِ تمام کے ساتھ تعبیر و تفسیر کی کوئی ضرورت نہیں۔ اس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ وہ کسی ایسے انسان کے ذہن کی بدولت نہیں ہیں جو زمان و مکان کی بندشوں سے محذور ہو۔ ان کا ساتھ وہ ذات پاک ہے جس کے لیے ماضی، حال اور مستقبل برابر ہیں اور ان کی حیثیت ایک نقطہ وقت سے زیادہ نہیں۔ لہٰذا اس کا علم محدود ہے اور نہ اختیار و قدرت۔ اس کی دی ہوئی ہدایت پر غور و فکری کا سایہ کبھی نہیں پڑ سکتا۔ لیکن حقیقت کے اس اعتراف کے ساتھ ساتھ یہ بات بھی پیش نظر رہنی چاہیے کہ دینی حقائق و احکام کی تفہیم و تعبیر ہر حال ایک انسانی عمل ہے اور اس پر زمان و مکان کے تقییدات کا فرق و قرابت ہونا ہے اور یہی ہے توجیہ و تعبیر کی ضرورت ہمارے سامنے آتی ہے۔ اس سلسلہ میں مندرجہ ذیل پہلو قابل غور ہیں:

(الف) صرف ایک دور ہی نہیں بلکہ کسی ایک معاشرے کے تمام لوگوں کے فہم و ادراک اور علم و ذکاوت کا معیار ایک جیسا نہیں ہوتا۔ جس طرح بارش ایک ہی ہوتی ہے مگر ہر اہل ہدی

(۱) مثلاً مفتی کفایت اللہ، تعلیم الاسلام اور مولانا عبدالشکور کی علم الفقہ اس نوع کی تالیفات

ہیں۔

اس سے اپنے طرف کے مطابق استفادہ کرتا ہے اور ہر زمین مختلف رنگ اور ذائقہ کے پھول اور پھل اگتی ہے^(۱) اسی طرح دینی حقائق اور اقدار و احکام اور ان کے اسرار و رموز کا فہم بھی ہر انسان اپنے علم و بصیرت ، ذوق و وجدان اور فیضان الہی کے مطابق حاصل کرتا ہے اور ایک کا علم دوسروں کے لیے چراغ راہ نہ بن جاتا ہے۔ بعض افراد صرف اشارے اور کتابے سے حقیقت کو سمجھ لیتے ہیں ، مگر بعض دوسرے افراد کے سامنے جب تک دینی تصورات اور مسائل پوری وضاحت کے ساتھ بیان نہ کیے جائیں وہ اس کا انوکھ نہیں کر سکتے۔ اسی لیے دین کے علمبردار ہر دور اور ہر معاشرے میں اس بات کا اہتمام کرتے ہیں کہ جن دینی حقائق کو انہوں نے پا لیا ہے ان سے نہ صرف دوسرے کو روشناس کرائیں بلکہ انہیں اچھی طرح ذہن نشین کرانے کی پوری کوشش کریں چنانچہ ہر دینی سطح کو سامنے رکھ کر دینی مسائل کی تشریح و توضیح کی جاتی ہے اور اس طرح ایک خاص انداز کا ادب معرض وجود میں آتا ہے۔

(ب) دین اسلام کی داخلی توجہ و تعبیر کی دوسری وجہ وقت اور ماحول کے تقاضے ہیں۔

ہر زمانہ اپنے ساتھ کچھ نئے فکری اور علمی مسائل لاتا ہے جن کی وجہ سے دینی تعلیمات اور اس دور یا معاشرے کے ماحول کے درمیان ایک ظاہری اجنبیت اور مفارقت محسوس ہونے لگتی ہے۔ نئے ماحول میں آنکھیں کھولنے والی نسل کا ایک حصہ اس بنا پر الجھن میں پڑ جاتا ہے ، کہ جن تعلیمات کو وہ عالمگیری ، اُزلی اور ابدی سمجھنے کی وجہ سے غیر معمولی عزت و احترام کی نگاہ سے دیکھتا رہا ہے اب ان میں نئے تقاضوں کا کافی و شاق جواب نہ پا کر وہ اضطراب میں مبتلا ہونا ہے۔ کچھ لوگ اصرار اور حلقی کہ بغاوت تک کا شکار ہو جاتے ہیں۔ اس صورت میں دینی تعلیمات کی نئے حالات اور مسائل کی روشنی میں توجید و تعبیر کی جاتی ہے لاکھ ایک گروہ جو ظاہری مفارقت محسوس کر رہا ہے ، وہ دور ہو جاتے۔ اپنے دور کے مسائل سے دینی تعلیمات کی مناسبت اور ان کا براہل ہونا واضح ہو سکے اور جو بعد و نیگاہی پیدا ہو گئی ہو وہ باقی نہ رہے۔ یہ عمل دین میں کسی قطع و نرید کے ذریعہ نہیں ، بلکہ الہامی ہدایت اور دور مابقی کی انسانی تعبیرات میں انداز اور ہدایت رشتی پر اس کی مجموعی روح کی روشنی میں از سر نو شعور کے ذریعہ انجام پاتا ہے۔ اس کے لیے خدا ترسی (انعام) کے ساتھ ساتھ دین کے حکیمانہ لہجہ اور حالات زمانہ پر گہری نگاہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ تعبیر و توجہ کا یہ عمل عقلمند حکم نبوت کا منطقی تقاضا نہیں ہے اور جی و کام ہے جس کی طرف انیس اکوڑم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اس ارشاد میں اشارہ فرمایا ہے کہ میری امت کے علماء ہی اسرائیل کے الباء کے مثل ہوں گے۔ اسی طرح

(۱) زمین میں کسی طرح کے قطعات ، ایک دوسرے سے ملے ہوئے اور انگور کے باغ اور کھیتی اور کھجور کے درخت ۔ بعض کی جیت میں شامیں ہوتی ہیں اور بعض کی اتنی نہیں ہوتیں باوجودیکہ ہالی سب کو ایک ہی ملتا ہے اور ہم نے بعض میووں کو بعض پر لذت میں نصیبت دینے ہیں۔ اس میں سمجھنے والے کے لیے بہت مثالیاں ہیں (سورۃ الرعد : ۱۷) اے آسمان سے مہل برسایا اور پھر اس سے اپنے اپنے انداز کے مطابق نالے بہ نکلتے (الرعد : ۱۸)۔

مہدیین کے شہور کے سلسلہ کی احادیث بھی در اصل اسی ضرورت کی طرف راہنمائی کرتی ہیں (۱۱)۔

(ج) قرآن و حدیث میں مرفوع ہدایت کی لوحیت بھی اسی ضرورت پر روشنی ڈالتی ہے۔ اللہ اور اس کے رسولؐ نے ہر معاملہ میں تفصیلی ہدایت نہیں دی ہیں بلکہ کائنات کی بنیادی حقیقتوں اور دین کے اساسی اصولوں کو پوری وضاحت کے ساتھ بیان کر دیا ہے اور ان حدود کی نشاندہی کر دی ہے جن کے اندر انسانی زندگی کی تعمیر مطلوب ہے۔ غیر و شر کے ہٹانے سے فہم گئے ہیں ان حرکت اور داعیات کو بھار کیا گیا ہے جن کے ذریعے صحیح اسلامی زندگی وجود میں آ سکتی ہے۔ اس دائرہ کے اندر حالات زمانہ کی مناسبت سے نئے نئے مسائل سے ابھر آ رہے ہیں۔ پوری گنجائش موجود ہے۔ اسلام کا ایک خاصہ یہ ہے کہ اس نے ایک طرف ابدی اصول و انداز فراہم کیے ہیں تو دوسری طرف نئے حالات اور نئے مسائل سے نمٹنے کا قانون بھی اصولی اجتہاد و اجتہاد کی شکل میں دے دیا ہے۔ اس طرح نبات و تفسیر کے تقاضوں کو پورا کرنے کا ایک داخلی نظام (built-in system) وضع کیا گیا ہے۔ اگر یہ نظام حرکت میں رہے تو کبھی اسلامی تعلیمات اور مسائل زمانہ کے درمیان ٹکراؤ یا ٹکرائی پیدا ہی نہیں ہو سکتی یا اگر کوئی طور پر پیدا ہوئی ہو تو ہوس ہوگئی تو فوراً دور ہو جائے گی۔ جس وہ نظام ہے جس کے زیر اثر ہر دور میں دینی ادب کا ایک قیمتی خزانہ وجود میں آتا رہتا ہے (۱۲)۔

(د) دین کی تعلیمات پر جو اعتراضات مخالفین کی طرف سے ہوتے ہیں وہ بھی دینی مفکرین کی توجہ کو اپنی طرف مبذول کرتے ہیں اور ان کی نقد و احتساب اور دین کی مدافعت میں ہر دور میں ایک نیا ادب تیار ہوتا ہے۔ خود قرآن نے معترضین پر گرفت کی ہے اور ان کے اعتراضات کا جواب دیا ہے۔ اس روایت کو زندہ رکھتے ہوئے ہر دور میں اٹھانے چاہئے والے سوالات اور اعتراضات کا جواب اسی دور کی علمی سطح اور اس کی زبان اور اصطلاحات میں اول علم نے دیا ہے۔ اس طرح اخبار کی طرف سے دی جانے والی وہ دعوت سیارزت ہمیشہ نئے ادب کی تخلیق اور دینی تصورات کی مزید تشریح و توضیح کا ذریعہ بنتی رہی ہے۔

بازی نگاہ میں وہ چار اہم وجوہ ہیں جن کی وجہ سے ہر دور اپنا مخصوص دینی ادب پیدا کرتا ہے اور اس کی قدر و قیمت کا صحیح اندازہ اس دور کے کورائب اور مسائل کے اس منظر میں دیکھنا ممکن ہے۔

(۱) ملاحظہ ہو: حدیث من وجد و لہا دنیا (ابو داؤد)۔ نیز ملاحظہ ہو: مولانا اسماعیل شہید کی متعصب اہانت، مولانا ابوالحسن ندوی کی تاریخ دعوت و مزیت، جلد اول، باب اول، مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی، تجدید و احیائے دین، ص ۳ تا ۵، مولانا سید سلیمان ندوی، مقدمہ، تجلوت دین کامل اثر مولانا عبدالباری، ص ۱۵ تا ۲۲۔

(۲) ملاحظہ ہو فتاویٰ ولی اللہ، حجة اللہ الباقیہ (ترجمہ مولانا عبدالرحیم) جلد اول، ایضاً اسلامی الہیات کی تشکیل چندیہ (ترجمہ سید ظفر لیاڑی) باب ششم، خورشید احمد، اسلامی

نظرہ حیات، ص ۱۳۴ - ۱۳۵

دورِ تیسرہ، دور کی اہمیت اور خصوصیات

بشرِ مہر پاکستان و ہند کی مشترکہ اسلامیہ کی تاریخ میں تیسویں صدی کا دوسرا عشرہ ایک فیصلہ کن دور کی حیثیت رکھتا ہے۔ فکری، تمدنی اور سیاسی حیثیت سے جو دور ۱۸۳۱ء اور ۱۸۵۷ء کے تباہکار اور جرات مندانہ غولی غولوں کے بعد شروع ہوا تھا وہ ۱۹۱۱ء میں ختم ہو گیا۔ تقسیمِ بنگال کی تسخیر اس سلسلہ کا آخری اور فیصلہ کن اقدام تھا جس نے مسلمانوں اور برطانوی حکومت میں سمجھوتہ اور تعاون کی پالیسی پر خطِ نسخ پھیر دیا اور اب مقابلہ اور ٹکرائو کا دور شروع ہوا^(۱)۔ مثالی زندگی کا یہ نیا باب دورِ ماقبل سے نہ صرف بنیادی طور پر مختلف ہے بلکہ متعدد اساسی امور میں ایک حد تک اس کی خصوصیات کی ضد ہے۔ اساسی شکست نے قانون پر مایوسی اور نوائے عمل پر انحصار کی جو کیفیت طاری کر دی تھی اس سے بھی کڑوا کر دیا۔ اگر پہلے ولاداری کی روش میں پناہ ڈھونڈی گئی تھی تو اب مقابلہ اور آنکھیں چار کرنے کی حکمتِ عملی اختیار کی گئی۔ اگر پہلے ذہنی مہر کی میں نجاتِ نمود کی گئی تھی تو اب پیش قدمی، پیش قدمی اور ٹکرائو میں ترقی کی راہ تلاش کی گئی۔ پہلے اگر مسئلہ ہاری ہوئی فوج کے باقی ماندہ عناصر کو بھاڑ دینا تھا تو اب اصل مسئلہ فوج کی نئی صف بندی اور زور آزمائی کے لیے نئی عمارت بندی تھا۔ اب ایک نیا اعتماد جنم لے رہا تھا۔ نئی زندگی کی لہریں ہر سمت سے فروزاں تھیں۔ مثالی وجود کا احساس اور ہر شعبہ "حیات میں اس کا اظہار اس دور کی بنیادی خصوصیت ہے۔ بلاشبہ اس لیے رنگِ عقل کی حنا ہندی میں ذہنی ادب کا بڑا حصہ ہے۔ نیز اس الفاظِ بزم نے بھی اپنے دور کے ذہنی ادب کے آہنگ کو متاثر کیا ہے۔

پھر دولوں عالمی جنگوں کے دوہائی عرصہ کی حیثیت ایک ایسے فخرج (water-shed) کی من ہے جس میں پچھلے سے مختلف ادبیں آ کر ختم ہو رہی ہوں اور جس سے کچھ اور نئے راستے پھوٹ رہے ہوں۔ سیاسی، سیاسی اور تشکیلی مراجعت اور سیاسی آزادی اور تہذیبی احیاء کی جد و جہد کے آخری اور فیصلہ کن مرحلے کے دوہائی یہ دور ایک کھل کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس دور میں دوستوں اور دشمنوں کی نئی صف بندی ہوئی، ملت کے لیے فکری مانیوں کی صورت گری ہوئی، تہذیبی نصب العین اور سیاسی اہداف کو واضح شکل میں مرتب کیا گیا اور بالآخر ملت کے مستقبل کے نقوش اجاگر کیے گئے۔ اس طرح یہ دور دو اصل مشترکہ اسلامیہ ہند کے جدید ذہن کا تشکیلی دور ہے۔ یہ مانی کے رجحانات کا سنگم ہے اور مستقبل کی تحریکات کا منبع۔

ایک اور قابلِ غور پہلو یہ ہے کہ اس دور میں ذہنی اور سیاسی عمارت پر قوم کے تمام عناصر ایک ساتھ جمع ہوئے۔ جدید اور قدیم ایک دوسرے سے بغیر ہوتے۔ علی گڑھ اور دیوبند

(۱) ملاحظہ ہو: اشتیاق حسین قریشی، برہانِ پاکستان و ہندوستان کی ملک اسلامیہ (ترجمہ)؛ بلال احمد زبیری، ص ۳۶۶-۳۷۰، اے، آر، ملک "مسلمان اور تقسیمِ بنگال"؛ ڈر اے پشتر آف دی فراموش سوومٹ، جلد ۲، حصہ اول، باب اول۔

ہے تیار ہونے والی نسلوں ایک ہیٹ فارم پر آگئیں اور درخونہ نے آزادی اور ایماء کا لقب لایا۔
تعلیم یافتہ اور نالغوائہ شائد پشاور کھڑے ہوئے۔ شائد کے مختلف گروہوں کے درمیان جو پردے حائل
تھے وہ اٹھے اور سب باہم شہر و شکر ہوئے۔ یہ ایک عجیب و غریب تجربہ تھا جس نے اس دور
کو ایک منفرد حیثیت کا حامل بنا دیا۔ اعتقاد ہے پھر، حرکت سے لبریز اور اقتدار سے مرشار اس
دور نے اپنے ادب کو ایک خاص رنگ عطا کیا۔ اپنے اسلوب اور اپنے مزاج نے اعتبار سے یہ
ادب اپنے دور کا چہرین عکاس ہے اور اس کے آئینہ میں صرف دیکھا جا سکتا ہے کہ ملت کا ذہن
کس طرح ایک طرف دور مابیل کی قائم کردہ روایات سے انحراف اختیار کرتا ہے اور دوسرے
طرف نئے دور کے فکری، تہذیبی، تعلیمی، سیاسی اور اخلاقی مسائل اور مہازات (challenges)
سے کس شانِ اعتداد کے ساتھ تہرد آزما ہونے کی کوشش کرتا ہے۔

فکری، سیاسی، تہذیبی اور مذہبی اس منظر

ذہنی ادب اور تہذیبی دور کے گہرے رشتہ کی وضاحت کے بعد مناسب معلوم ہوتا ہے
کہ زیر مطالعہ دور کی فکری، سیاسی اور تہذیبی کیفیت کی طرف مختصراً اشارہ کر دیا جائے تاکہ
ذہنی مباحث کی حقیقی معنویت واضح ہو سکے۔

۱۔ فکری اعتبار سے مسلمان اپنی تاریخ کے سب سے شدید چیلنج سے دوچار تھے۔ مغربی
ممالک میں چودھویں صدی سے اسیویں صدی عیسوی تک وہ ہمہ گیر انقلاب اپنی تکمیل کو پہنچ
گیا تھا جس کے نتیجہ سے جلد انسان نے بزعم خود ”خدا“ کی جگہ استقرانی سائنس کی بنیاد پر
فکر و عمل کی پوری دایا کی تو سر لو للظیم ہندی کی^{۱۶}۔ اب لوجہ کا اصل مرکز مابعد الطبیعات
اور دینیاتی مسائل نہ تھے بلکہ طبیعیات اور ٹیکنیک (technique) کی دایا تھیں۔ مذہب کے
وہ اصول جو نئے تصور حیات سے متصادم محسوس ہوئے ترک کر دیے گئے اور مذہبی زندگی کے
بارے میں محسوس وہ، عدم دلچسپی، مخالفت اور ایک گونہ عقارت کا اظہار کیا گیا^{۱۷}۔ اس ذہنی
کیفیت کے ساتھ مغربی اقوام کو مشرقی ممالک پر سیاسی حقوق حاصل ہوا۔ بشریت کے ذہن پر نیا
کی اس تبدیلی کے اثرات مرتب ہوئے شروع ہوئے اور مغرب کی تشکیک، اتحاد اور لادہیت جان
اپنی رنگ لانے لگی۔ اس پر مستزاد وہ حیلے تھے جو مغرب سے آئے ہوئی مسیحیت اور مغرب کے

(۱) جدید نظام شمسی (solar system) کے مادوں لاپلاس (Laplace) نے جب اپنی تالیف
نیپولن کو پیش کی تو اس کے نتیجہ میں ایک دلچسپ گفتگو واقع ہوئی۔ نیپولن نے کہا کہ
”لاپلاس میرے تمہارے کائناتی نظام میں خدا کا کوئی ذکر نہیں پایا؟“ لاپلاس نے جواب
دیا: ”جناب والا! مجھے اس مفروضہ کی حاجت نہیں۔“ یہ واقعہ پوری مغربی فکر کے مزاج کا
علامتی مظہر ہے۔

(۲) ملاحظہ ہو: سوروکن، در کرائیسی آف اور ایج، ٹائی ٹی۔ اے اسٹی آف ہسٹری
خصوصیت سے جلد ہشتم، فلٹن سین، فلاسفی آف ریلیجن، خصوصیت سے باب یکم تا پانچم اور
پلیٹ اینڈ آن ریلیف۔

پروٹسٹ گردہ استشرق نے اسلام پر کئی - مغربی افکار اور مسیحیت کے یہ حملے سامراجی طاقتوں کی سرپرستی میں ہو رہے تھے - جو مسیحیت خود اپنے گھر میں روز بروز میدان چھوڑ رہی تھی وہ تاج کی سر بلندی کے لیے اور اس کی سرپرستی میں مشرق کی نیم - مذہبی اقوام کو "عزیمہ مذہب" دینے میں مصروف تھی^(۱) مغرب سے آوردہ ان افکار و نظریات کا اسلامی فکر کو ایسے ہی ایک چیلنج کا تجربہ بولانی افکار کی پورس کی شکل میں نویں صدی عیسوی اور اس کے بعد کے دور میں ہو چکا تھا لیکن اس وقت اسلامی فکر کا رشتہ اپنی ابتدائی روایت سے جٹ گیا اور غریب تھا اور مسلمان دنیا کی ایک غالب سیاسی اور مذہبی قوت تھے - بیسویں صدی کا تصادم سیاسی اور مذہبی اعتبار سے دو غیر مساوی قوتوں کا تصادم تھا - مسلمان اب محکوم تھے اور سیاسی اور مذہبی انعطاف کے ایک شریک عمل سے گزر رہے تھے - ان چیزوں نے علمی میدان میں بھی ان کی قوت مزاحمت ، فکری استقامت اور مقارنات صلاحیت کو متاثر کیا تھا - بیسویں صدی نے دینی ادب کے جن تین اہم رجحانات کو بیسویں صدی کی طرف دولا میں منتقل کیا وہ یہ تھے -

(الف) آزاد روی اور سنجیدہ و مصالحت کا رجحان - اس رجحانات کا نمائندہ علی گڑھ تھا اور اس کی خصوصیت یہ تھی کہ فکر جدید اور مغربی مذہب کی بالا دستی کو ایک امر واقعہ کی حیثیت سے تسلیم کرتے ہوئے اسلامی فکر کی ایسی تعبیر کی جائے کہ تصادم اور تناقض کی بر اہم گرہ کاٹ دی جائے اور مذہب اور معاشرت مغربی سائنس اور تمدن سے ہٹا کر ہو کر اس طرح دیوبندی فرقہ کا ذریعہ بن جائے جس طرح مغرب میں سائنس اور جدید تمدن بنے ہیں - یہ کوشش پورے اعلا س اور مسلمانوں سے دود مذہبی کے جذبہ کے ساتھ کی جا رہی تھی - مگر اس کے نتیجہ میں مذہبی فکر کا سر کڑز نکل تبدیل ہو گیا اور دیوبندی مذہب' نظر غالب آئے لگا " - شریعت پر ہر ایک خاص دور کی عقلیت نے تفرق حاصل کر لیا اور اس کی روشنی میں دینی تعلیمات کی توجہ اور "المسح" ہونے لگی - تا آنکہ کہ اسلام کی جو عہدوی تصویر اس پورے عمل تعبیر و تصحیح

(۱) اشتیاق حسین قریشی ، حوالہ مذکور ص ۲۶۶ ، نیز ملاحظہ ہو - سر سید احمد خان ، رسالہ اسباب ہدایت ، خاص طور پر ص ۱۳ ، ۱۴ ، ۱۵ ، ۱۶ - عابد حسین - دینی ڈیٹس ڈیٹس القہر اف سلسلہ ، ص ۲۶ ، استشرق کے چیلنج کے لیے ملاحظہ ہو - اے - ایل - شاہوی الکلی السیونیک اور بیٹلسن اور خورشید احمد ، اسلام اپنے دی و وسط - اناسٹیکو پیلٹا آف اسلام کے ترکی تجزیہ کے مقدمہ کا مطالعہ بھی مفید ہو گا -

(۲) اکبر الہ آبادی نے اس تبدیلی کی طرف یوں اشارہ کیا ہے :
نہیں اس کی کوئی پورس کہ یاد آئے کئی ہے - جس سب پوجتے ہیں آپ کی تعظیم کئی ہے
اس لکھنؤ کی وضاحت کے لیے ملاحظہ ہو - ڈاکٹر سید عبداللہ ، سر سید احمد خان اور ان کے نامور رفقاء کی اردو نثر کا فنی اور فکری جائزہ ، ص ۲۰ تا ۳۰ ، ایشیا ، میں اس سے عبدالحق تک ، باب پنجم ، اور ص ۲۵۵-۲۵۶ - نیز ملاحظہ ہو خورشید احمد ، تحریک اسلامی شاہ ولی اللہ سے علامہ اقبال تک ، ص ۳۵ تا ۳۶ ، عزیز احمد ، اسلامک مولڈزم ان الٹا ایل پاکستان ، ص ۱۰ تا ۱۶ ، اشتیاق حسین قریشی ، کتاب مذکورہ ، باب ۱۲ اور شیخ ہد اکرام ، موج کوثر ، ص ۷۷ تا ۱۱۱ اور ۱۵۶ تا ۱۷۷ -

کے بعد ابھری وہ مغرب کے وکٹوریہ لیبرل مہمن سے کچھ زیادہ مختلف نہ تھی۔ اس رجحان کا مزاج اعتزازی (apologetic) تھا اور کوشش یہ کی گئی کہ جن جن پہلوؤں سے اسلام پر اعتراض کیا جا رہا ہے ان کے بارے میں یہ دکھایا جائے کہ اسلام تو پہلے ہی ان افتاد کا حامی ہے جن کی بنیاد پر مغربی استشرق یا مسیحیت کی طرف سے یہ اعتراضات کیے جا رہے ہیں^(۱)۔ نقطہ نظر کے اس مخصوص رنگ کے باوجود اس رجحان کے ذریعہ نئے چیلنج کو سمجھنے اور اس کا مقابلہ کرنے کے لیے ایک نئے علم الکلام کی بنیاد رکھی گئی۔ عقل اور عالمی قربات کی روشنی میں دینی مباحث کا مطالعہ شروع ہوا۔ اقبال، اذہان کی نئی روایت پڑی اور سب سے بڑھ کر جلیلہ تعلیم کی نئی تحریک شروع ہوئی جس کی وجہ سے علی گڑھ صرف ایک ادارہ نہیں بلکہ ایک نئی فکری اور تہذیبی دور کی علامت بن گیا اور پورے پندرہویں صدی میں نئی روایت کا نمائندہ قرار پایا^(۲)۔ اس کے اثرات سیاسی اور تہذیبی زندگی پر بھی مترتب ہوئے اور مغربی اقوام اور مغربی طور طریقوں کے پیروی کا ایک عام رجحان نئے تعلیم یافتہ طبقوں میں رونما ہوا۔

(ب) تنقید اور آزادی کے اس دگر عمل کے مقابلے میں ایک دوسرا دگر عمل طبقہ علماء کی طرف سے رونما ہوا اور وہ یہ تھا کہ اصنام اور تقابیل سے ایک حد تک گریز کر کے دین اور تعلیمی ورثہ کی حفاظت کی کوشش کی جائے۔ اسلامی افکار و افاد اور اخلاق اور معاشرتی روایات کی ممکنہ باسیاتی دینی تعلیم اور وعظ و تلقین کے ذریعہ کی جائے۔ نیز اس تعلیم کے حاصل کرنے والوں کا پورے ملک میں چال پھرا کر کم از کم علم و اخلاق کی اس شمع کو روشن اور اس روایت کو باقی رکھا جائے۔ جیسے سیاست اور اعتبار و اعتبار کے میدان میں شکست ہو گئی ہے۔ دیوبند اس رجحان کا نمائندہ ہے اور یہ بھی اسی طرح شکست کی ملک گیر روایت کی علامت ہے جس طرح علی گڑھ تنقید اور آزاد زوی کی علامت ہے^(۳)۔

اپنی روح کے اعتبار سے یہ دونوں رجحان سیاسی شکست اور تہذیبی انتشار کی پیداوار تھے۔

(۱) اجداد اور آزاد روی کا ایک مداح اس دور پر اس طرح تبصرہ کرتا ہے: ”اسلام میں تجدید کی تحریک بڑی حد تک مسیحیوں کے حملے کا رد عمل تھی۔ تقریباً ہلا استثناء مصلحین کے لئے اسلام کی تحریکات مشرقیوں کی تنقیدات کا معذرت خواہانہ جواب تھیں (ص ۳۰۳-۳۰۴) مصنف کی نگاہوں میں مصلحین کا رد عمل یہ تھا کہ ”انہوں نے اسلام کی ایک ایسی تصویر پیش کی جس کے بارے میں مسیحی اہل قلم بالعموم یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ وہ بڑی حد تک مسیحی (اسلام) تھا۔“ ص ۳۰۹۔ ولفرڈ اسمتھ، مائٹن اسلام ان اٹلیا۔

(۲) اشتیاق حسین قریشی، کتاب مذکورہ، ص ۳۱۵، ۳۳۳، مولانا محمد علی جوہر نے اس میں مرید کو خطاب کر کے اس حقیقت کی طرف اشارہ کیا ہے:

(۳) ملاحظہ ہو اشتیاق حسین قریشی، کتاب مذکورہ، ص ۳۳۳ تا ۳۳۸، ظفر احمد الصاری، ”دیوبند“، در اسے پشتری آف دی فریڈم موومنٹ جلد دوم، عزیز احمد، کتاب مذکورہ، ص ۳۰۳ تا ۳۰۹، خورشید احمد ”پنجوستان میں مسلمانوں کا نظام تعلیم“، در، تعلیم کا مسئلہ اور شیخ محمد اکرام، کتاب مذکورہ، ص ۱۹۳ تا ۲۰۰۔

دولوں نے ایک حد تک ہمسائی اور مراجعت کی حکمت عملی اختیار کی لیکن اس فرق کے ساتھ کہ ایک نے تعلیمی اور جمعی میدان میں ربط و تعلق اور تعاون و سیاحت کو اولیت دی اور ذہنی اور فکری میدان میں سیاحت اور سمجھوتہ کی روش اختیار کی اور دوسرے نے کثرت اور اجتہاد کی شرکت (participation) کے میدان میں ہمسائی اختیار کی مگر فکری سطح پر کسی ربط اور سمجھوتہ کو راہ نہ دی۔ ذہنی طبقہ میں علمی معاملات کی وہ بالسی اس حد تک بڑھی کہ مسیحی اور خود ہندوستان سے اہل عرب والے مذہبی حیلوں کو چھوڑ کر دوسرے افکار کے پہنچنے سے بڑی حد تک صرف لڑکھائی لگا کر رکھا گیا اور اصل توجہ ماضی کے دورہ کی حفاظت اور اسے عوام تک پہنچانے پر مرکوز رہی۔ اس طرح اگر پہلے رجحان کی قیادت اس طبقہ کے ہاتھوں میں تھی جو پہلے حکومت اور اقتدار سے کسی نہ کسی طرح متعلق تھا اور استعماری پورش کے بعد بے دخل ہو رہا تھا تو دوسرے رجحان کی رہنمائی علماء کے ہاتھوں میں تھی۔ نجد اور آزاد روی کا حلقہ، اثر اعلیٰ اور بالائی متوسط طبقہ تھا تو قیادت کا میدان کار وسطیٰ اور زہریں متوسط طبقہ اور عوام الناس۔ مقصد، مزاج، حکمت عملی، قیادت اور میدان کار کے فرق نے دولوں رجحانات کو ایک دوسرے سے ہمز نی نہیں کیا بلکہ ان میں ایک گونہ ٹھنڈ پیدا کر دیا۔ اس دور کے ذہنی ادب میں اس فرق اور اس بعد کو ہر صفحہ اور ہر سطر پر دیکھا جا سکتا ہے۔

(ج) ان دولوں متبادل روایات کے بعد کو کم کرنے کی ایک کوشش تدوین العلماء کی صورت میں ہوئی۔ اس کی تعبیر اور ترقی میں سرکاری کردار علماء نے ادا کیا لیکن یہ اس دلچسپی سے خالی نہیں کہ وہ وہ علماء تھے جنہوں نے دوراندہ اور علی گڑھ دونوں روایات سے اس وسطی نقطہ کی طرف مراجعت کی تھی۔ ایک قیادت میں کچھ عنصر جدید کا شامل کرنا چاہتا تھا اور دوسرا جدید کو قیادت کا کچھ وابستہ بنانے کی فکر میں تھا۔ اس رخ عمل کو اسلام کی شاہراہ وسط کا احیاء اور ذہنی نجد کا ملغیر تو نہیں کہا جا سکتا (۱)۔ مگر اس کی یہ اہمیت ضرور ہے کہ اس نے دو انتہائی

(۱) "نجد" اور تجدید کو ہم دو اصطلاحات کے طور پر استعمال کر رہے ہیں۔ تجدید (modernism) سے مراد ذہنی فکر اور نظام عمل میں تغیر و تبدل کی وہ کوشش ہے جس میں کسی باہر کے

نظام فکر یا مجموعہ افکار کو معیار مان کر دین و مذہب میں شعوری یا غیر شعوری طور پر ایسی تبدیلیوں کی کوشش کی جائے جو اس کی اصلیت اور سرکاری وحدت کو منہر و جرح کرنے والی ہوں۔ اس کے برعکس تجدید (creative revivalism) وہ تخلیقی اور تطبیقی عمل ہے جس میں تغیرات زمانہ کے مطالبات کا جواب دین کے اساسی تصورات اور بنیادی افکار کی روشنی میں دیا جائے اور اصل معیار دین اور اس کے تصور غیر و شر کو مانا جائے البتہ ذہنی حیلوں کا اظہار تو زمانہ کے حسب حال کیا جائے اور اسے دوبارہ غالب اور بالادست کرنے کی کوشش کی جائے تجدید اور تجدید دونوں اصول حرکت کے مظاہر ہیں مگر اپنے مقصد اور ادب کے اعتبار سے دولوں ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ مفصل بحث کے لیے ملاحظہ ہو:

سید ابوالحسن ندوی، "اسلام مالک میں استقامت اور مغربیت کی کشمکش" باب اول۔

سید ابوالاعلیٰ مودودی، "تجدید و احیاء دین"، ص ۶۶ تا ۷۰۔

غوثیہ احمد، "اسلام اور کتبیلی زمانہ" دو "اسلامی نظریہ" جیات۔

ایضاً، "اسلام ان مائٹن ہسٹری، تقلید و تبصرہ" دو "پروگرام زاد"، جولائی ۱۹۶۷ء، ص ۶ تا ۱۲۔

ایضاً، "فکر و فکر کی غلطی" دو "پروگرام زاد"، اگست ۱۹۶۷ء، ص ۵ تا ۱۰۔

کے درمیان ایک ربط و تعلق پیدا کرنے کی کوشش کی۔ نیز علماء کو اجتماعی زندگی میں قیادت کے رول کی طرف دعوت دی^(۱) جس سے وہ ایک حد تک کنارہ کش ہو گئے تھے۔ اور سب سے بڑھ کر اگر حل گڑھ کی لوجہ کا مرکز سائنس اور فلسفہ کا چیلنج تھا جس کا اصل ہدف طریقہ تھا تو لگوں کی کوششوں کا محور اشتراک اور حکماء تاریخ و تمدن کی طرف سے آنے والا چیلنج تھا جس کی زد املا تہذیب و تمدن پر تھی۔ اسلامی شخصیات اور مسائلوں کے تہذیب و تمدن کے مختلف پہلوؤں پر نئی روشنی ڈال کر اس رجحان نے مسائلوں کے بیروج شدہ اعتقاد کو بحال کیا اور یہ بتایا کہ مستقبل کی تعمیر کے لیے صرف مغرب ہی سے روشنی حاصل کرنا ضروری نہیں۔ خود ہمارا اپنا ماضی بھی وہ روشنی فراہم کر سکتا ہے جو حال اور مستقبل کو متور کر دے۔

دینی فکر و ادب کے یہ تین رجحانات زیر تبصرہ دور کا نقطہ آغاز ہیں۔ اس دور میں ان میں فرق ہوئی، ان کے باہم ربط و ارتباط سے نکلے اور زیادہ واضح رجحانات بھی ابھرے اور بالآخر ہر ابتدائی رجحان اپنے تاریخی اور مبنی مشکلات (formations) کی طرف رو بہ سفر ہوا۔

(۲) سیاسی اعتبار سے اس دور کی دنیا بالکل بدل چکی تھی۔ انگریز کی قوت کا ظلم ٹوٹا شروع ہو گیا تھا اور جنگ آزادی کی لاکسی کے بعد حاکم کی لائابیل تفسیر قوت کے بارے میں جو تاثر لاثم ہوا تھا وہ اب ختم ہو رہا تھا۔ مشرق سے جاپان کا ابھرا اور ایک مغربی طاقت کو شکست دینا تبدیل^(۳) امام کی ایک اہم علامت تھا^(۴)۔

پھر اسلامی دنیا کے حالات بھی اس زمانہ میں خراب سے خراب تر ہونے لگے اور بتر سفیر میں ان کا رگڑ عمل روکنا ہوا۔ روس کے جاپان سے شکست کھانے کے بعد عالمی توازن قوت بگڑ گیا اور اس کی "تصحیح" کے لیے ایک دوسری ایشیائی طاقت، دولت عثمانیہ، پر دست درازیاں شروع ہوئیں۔ برطانیہ نے دولت عثمانیہ کے خلاف کھلم کھلا جارحانہ رویہ اختیار کیا۔ ایک طرف عرب دنیا میں اور دوسری طرف تنازعی یورپ میں اوس بنواوتوں کو ہر انگلیختہ کیا گیا۔ یہ سلسلہ چلی عالمگیر جنگ بلکہ اس کے بعد تک جاری رہا^(۵)۔ مسلمانوں کے خلاف

(۱) ملاحظہ ہو۔ شبلی اعظمی، خطبہ نعتیہ، ۱۳۹۳ھ۔ یہ خطبہ مقالات شبلی، جلد سوم میں دیکھا جا سکتا ہے۔ نیز ملاحظہ ہو: شیخ محمد اکرام، موج کوثر، ص ۲۲۰-۲۲۱ اور عبداللطیف اعظمی، شبلی کا سربہ اردو ادب میں، ص ۶۹ و ۷۰۔

(۲) جاپان نے ۱۹۰۵ء میں روس کو شکست دی تھی۔ اس واقعہ نے عالمی فضا پر غیر معمولی اثر ڈالا۔ ملاحظہ ہو۔ یونسکو، دی لوکیشن (۲، سنچری)، جلد اول۔ باب اول۔ اور اس کا اثر مشرق اقوام پر اور خود ہندوستان کے ذہن پر بڑا۔ ملاحظہ ہو، محمد علی، مانی کتاب: اسے فریگنٹس، ص ۲۰۳۔

(۳) غوری حواء کے لیے ملاحظہ ہو: شریف المجاہد، بان اسلامزم اسے بشری آف دی فریڈم مووینٹ، باب ۳، عزیز احمد، باب ۶، شخصیت سے ص ۱۳۱ تا ۱۳۲ نیز ملاحظہ ہو محمد علی، مانی کتاب، ص ۲۲۱ تا ۲۲۲ و ۲۲۳ و ۲۲۴۔

سلطنت برطانیہ کی سرکسوں نے اگر ایک طرف بشر صہبر میں مسالوں میں برطانیہ کی مخالفت کے وجہان کو تقویت بخشی تو دوسری طرف ملت اسلامیہ کی وحدت ، عالمگیریت اور اس استعاری خصوصیت ، اسلامیت کو فوجہ کا مرکز بنایا ۔ ملت اور اسلامیت کا یہ احساس زیرِ نظر دور کا سب سے نمایاں چلو ہے ۔ اس دور کے ذہنی انقلاب کے مزاج اور موضوعات کو سمجھنے میں اسے شاہِ کلدہ کی حیثیت حاصل ہے ۔

اس ہی منظر میں بشر صہبر کی آزادی کو جزوی سیاسی خود مختاری کی منتقلی کے امکانات نے ملت کے سوچنے سمجھنے والے عناصر کو نئے پہلو کا اور بھی احساس دلایا ۔ اب کائنات جمہوریت کے اصول کا اثبات کیا جا رہا تھا اور اس کے لیے غلط تقاریر وضع کی جا رہی تھیں (۱)۔ ان حالات نے مسالوں کو اس تلخ سیاسی حقیقت سے دو چار کیا کہ عددی اختیار ہے وہ اب ایک سیاسی اقلیت تھی ۔ نظری طور پر ان کو آزادی کی جد و جہد میں اپنا مخصوص مؤثر مراتب کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی اور یہی وہ احساس تھا جو ۔ ۳۰ سالہ کی کشمکش کے بعد بالآخر پاکستان کے مطالبہ کی شکل میں ، مشکلی ہوا ۔ یہی وہ جد و جہد ہے جس نے نظری طور پر اسلامی قومیت کے تصور کو ابھارا ۔ باوقی فکری تاریخ میں اس دور کے ذہنی انقلاب کا ایک نہایت اہم عہدہ اسلامی قومیت کے تصور کی وضاحت ہے ۔

۳ ۔ تعلق اور تبدیلی نقطہ نظر ہے جو تبدیلیاں اس زمانہ تک ہو چکی تھیں یا ہو رہی تھیں وہ بھی غیر معمولی اہمیت کی حامل ہیں ۔ تعلیمی انقلاب کے نتائج اب رونما ہو رہے تھے ۔ لیا متوسط طبقہ آہستہ آہستہ قومی زندگی میں مؤثر یوزیشن اختیار کر رہا تھا ۔ ایک طرف وہ قیادت تھیں جسے برطانیہ کے قائم کردہ ، جاگیردار اور زمیندارانہ نظام نے پروان چڑھایا تھا اور جس کی سیاسی اور تمدنی اہمیت برابر بڑھ رہی تھی ۔ دوسری طرف ان نئے پیشوں سے ابھرنے والی قیادت تھی جو تعلیمی انقلاب کے زیر اثر رونما ہوئے تھے ۔ خصوصیت ہے قانون دانوں ، صحافیوں اور معلمین کے طبقے جنہوں نے نئے دور کی فکری اور سیاسی قیادت فراہم کی ۔ اس دور میں صنعتی انقلاب کی ابتدائی لہریں ابھر رہی تھیں ۔ تجارت کے میدان میں قزاقانہ ملک نے سامراجی قوتوں کے حل الرغم ایک مضبوط صہبر حاصل کر لی تھی ۔ نیز قومی زندگی میں نوجوانوں کی دلچسپی اور شرکت میں بعد ۔ اضافہ ہوا تھا اور ان کے رجحانات ، جذبات و احساسات اور استیوں سے صرف نظر ممکن نہ تھا گو ایک مؤثر مزدور طبقہ ابھی تک وجود میں نہ آیا تھا مگر وہ وجود پذیر تھا اور صنعتی قوی کے ساتھ ساتھ اس کا ظہور اور ارتقاء فطری تھا ۔ یہ تمام تبدیلیاں قومی زندگی کے تشبہ و فراز کو بالواسطہ اور بلا واسطہ متاثر کر رہی تھیں ۔ ذہنی انقلاب میں ان سے پیدا ہونے والے مسائل کا شعور اور ان سے ابھرنا آسان ہونے کی کوششیں صاف دیکھی جا سکتی ہیں ۔

(۱) ملاحظہ ہو : "اے پستری آف دی فریڈم موومنٹ" ، چاند سوئم ، ۳۰ ۱۵ اور ۷۰ ۔

۴۔ نظریاتی اور مذہبی اعتبار سے بھی چند پہلو ایسے ہیں جن پر نگاہ رکھنا ضروری ہے۔
یورپ میں قومیت اور اشتراکیت کی تحریکات نے انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کے اوائل
میں جیت زور پکڑا۔ ۱۹۱۷ء میں روس میں پہلا اشتراکی انقلاب رونما ہوا۔ بیسویں صدی کے
تیسرے عشرہ میں جرمنی، اٹلی اور دوسرے متعدد ممالک میں نوس اشتراکیت یا فاشزم اور نازی
آزم کے فروغ حاصل کیا۔ ان تمام تحریکات نے پاک و ہند کے ذہن کو بھی متاثر کیا۔ خصوصیت
سے چند اہم واقعہ اوجوا لیں کر۔ اس چیز نے جیت سے نظریاتی مباحث اور تحریکات کو جنم دیا۔

خود ملک میں ہندو دھرم اور تہذیب کے احیاء کی تحریک وسط انیسویں صدی سے کام کر
رہی تھی^(۱)۔ اس دور میں اس میں جارحیت کا رنگ زیادہ نمایاں ہوا۔ آریہ سماج اور سنکھن کی
تحریکات نے فروغ پایا۔ حلی کہ شععی کی منظم کوششوں کی گئیں^(۲)۔ اس نے ایک طرف اسلام
اور ہندو دھرم میں ملاترم و مفاہم کی کیفیت کو تیز کر دیا تو دوسری طرف دونوں میں آئے آئے
چٹانگاہ مذہبی وجود کے احساس کو تقویت بخشی۔ سیاسی اتحاد کی کوششیں بھی اس اُہد کو دور
نہ کر سکیں اور بالآخر ہندو مسلم مسادات کا انگوٹھا گلہ شروع ہو گیا۔ اسلام کے خلاف یہ
نظریاتی عداوت اس پر مستزاد تھا جو مسیحیوں اور مستشرقین کی طرف سے برابر کھلا ہوا تھا اور جس
سے نت نئے حملوں کا سلسلہ جاری تھا۔

یہ ہے وہ ذہنی، سیاسی، تہذیبی اور نظریاتی پس منظر جس میں اس دور کا ذہنی ادب وجود
پیدا ہوا۔

۵۔ شبلی اور ندو اسکول

زیر مطالعہ دور کے ذہنی ادب کے لیے علامہ شبلی نعمانی کی حیثیت نقطہ رخصت (point of
departure) کی ہے۔ ان کا انتقال نومبر ۱۹۱۰ء میں ہوا^(۳)۔ ان کے قلم سے نکلنے

(۱) دی کلچرل ہیریٹیج آف انڈیا، جلد دوم، ریمو سماج اور آریہ سماج کے لیے ملاحظہ ہو۔
ص ۲۷۷ تا ۳۰۳ اور رامنا کرشنا کی تحریک اور اس کے اثرات کے لیے ص ۳۰۳ تا ۳۱۷۔

(۲) اشتیاق حسین قریشی کتاب مذکور، ص ۳۰۳ تا ۳۰۶ اور ص ۳۰۶ اور اشتیاق حسین قریشی
اے پٹری آف دی فروم سوویت، باب ۹، ”ہندو مذہبی تحریکات“، بارہ نگاہ میں یہ مضمون
موضوع زیر بحث کا سب سے مختصر اور جامع بیان ہے۔ مزید مطالعہ کے لیے ملاحظہ ہو، عزیز
احمد، ”اسلامک کلچرل ان دی انڈین ایٹرنل سنس“ اور سی۔ مینٹورٹ، ”دی ہندو مسلم برالیم
ان انڈیا“۔

(۳) شبلی (۱۸۵۷ء-۱۹۱۰ء) کی وفات اسی صدی کا واقعہ ہے مگر تعجب ہے کہ مختلف اہل قلم
نے سن وفات تک کے بیان میں اختلاف کیا ہے۔ ہمارا ماننا مولانا سید سلیمان ندوی ہیں۔
(ذبیحہ طبع چھاپہ، حیرت النبی، جلد اول، ص ۱)۔

پروفیسر حامد حسن قاضی بھی ۱۹۱۰ء ہی سن وفات دیتے ہیں۔ ”انسان کا رخ اردو“۔ لیکن
عزیز احمد صاحب کی صراحت کے بغیر ۱۹۱۰ء کو ان کا سن وفات قرار دیتے ہیں۔ اسلامک
مونٹازم ان انڈیا اینڈ پاکستان، ص ۷۷۔

والی تقریرات میں اگر ایک طرف دور ما قبل کے مدغم ہونے ہونے اقوش دیکھے جا سکتے ہیں تو دوسری طرف نئے دور کے ابھرنے ہونے نقش و نگار کی چھلک بھی ان میں نمایاں ہے۔ مرسید مرحوم نے جس جدید علم الکلام کی بنیاد رکھی تھی اسے شبلی نے اس طرح مزید ترقی دی کہ عقلم و جدید کی تخلیق کم کر دی اور ایک زیادہ مستقل اور حکم علم الکلام کے وجود میں آنے کے لیے زمین ہموار ہوئی۔ انحراف اور ارتقاء کی قولوں کو ایک دوسرے سے قریب کرنے کا کام شبلی نے انجام دیا۔ جلی گڑھ نے جو نئی راہ دکھائی تھی اس کے صحت مند پہلوؤں کو شبلی نے بڑی غوی کے ساتھ اپنا لیا تھا اور ان کے بعد کے رجحانات کے باوجود جدیدیت کا یہ حصہ ان کی اپنی قائم کردہ علمی روایت کا جزو رہا^(۱)۔ مسلمانوں کے علمی اور تہذیبی سرمایہ پر انہوں نے ایک نئی نظر ڈالی اور دونوں سے اس کی مناسبت اور مطابقت کو نمایاں کیا۔ شبلی کی حیثیت اس سنگ میل کی سی ہے جس پر مسلمانوں کی دینی فکر کے جدید رجحانات ایک لیا سورژ مڑنے لگی۔ یہی وجہ ہے کہ ہم ان کو انیسویں صدی میں روکنا ہونے والے رجحانات کا نقطہ انتہا اور نئی فکر کے لیے نقطہ آغاز تصور کرتے ہیں۔

علامہ شبلی کے پورے علمی کام کا جائزہ اس مضمون کے دائرے سے باہر ہے۔ البتہ ذمہ مطالعہ دور پر ان کے اثرات کو سمجھنے کے لیے چند امور کی طرف اشارہ ضروری ہے۔ حالات کے باوجود میں شبلی کا مجوزہ یہ تھا کہ مسلمانوں کی سب سے اہم ضرورت علمی اعیاء کی ایک ہمہ گیر تحریک ہے جس طرح یورپ کی نئی زندگی کا آغاز نقاشانِ نابہ کے دور کی علمی اعیاء کی تحریک کا رویہ منت ہے، اسی طرح عالم اسلام میں بھی علوم اعیاء کے اعیاء کے ذریعہ وہ ذہنی اور دماغی انقلاب برپا کیا جا سکتا ہے جو نئی تہذیبی زندگی کی راہیں اجاگر کرے۔ اگر ماضی میں یونان نے فکری استیلاء کا کلیباب مقابلہ معتزلہ کی فکری تحریک کے ہاتھوں انجام دیا تو مغربی افکار کی پوری سے ابھی ایسی ہی ایک نئی علمی تحریک کے ذریعہ لبرڈ آزما ہوا جا سکے گا^(۲)۔ قدیم سے ان کو شکایت تھی کہ وہ ایسے جمود اور قناعت میں مبتلا ہے کہ زندگی کے آثار ابھی مشکل ہی سے نظر آتے ہیں۔ جدید آزاد روی کی تحریک سے ایک ایسی مفت تک صلا وابستہ رہنے کے باوجود وہ اس لیے مطمئن نہ تھے کہ اس میں حرکت اور ولولہ تو بلاشبہ تھا مگر علم دین کا حقیقی فہم مغرب سے مرغوبیت اور اس احتیاط اور لوازم کم تھے اور یہی وہ عناصر ہیں جو تعمیری کام کے لیے ضروری ہے۔ ان کا خیال تھا کہ قدیم و جدید کا خوشگوار امتزاج ہی اعتدال کی راہ دکھا سکتا ہے اور

(۱) سید سلیمان ندوی نے جلی گڑھ سے مخالفت کو کچھ زیادہ ہی شد و مد سے بیان کیا ہے۔ ملاحظہ ہو حیاتِ شبلی، مزید ملاحظہ شیخ محمد اکرام سوچ کوثر ص ۲۰۰ تا ۲۰۲۔

(۲) شبلی نے اپنے دور کو معتزلہ کے کام سے روشناس کرایا۔ ملاحظہ ہو: علم الکلام، الثمان، الغزالی اور معتزلہ اور معتزلہ مذکورین پر مباحثین 'مقالاتِ شبلی'، جلد ششم و ہفتم۔ نگاہ میں یہ خیال مصلح نظر ہے کہ بولائی فکر کا کلیباب مقابلہ معتزلہ نے کیا لیکن یہ بحث اس مضمون کے دائرہ سے باہر ہے۔

حرکت اور ولولہ کو مضبوط بنیاد اور صحیح سمت نظر دے سکتا ہے^(۱)۔ مر سید مرحوم نے جدید کو بنیاد مان کر قدیم کو اس سے ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی۔ شبلی نے جدید کے ان پہلوؤں کو اجاگر کیا جو ان کی نگاہ میں قدیم سے مطابقت رکھتے تھے اور قدیم کے ان گوشوں کو نمایاں کیا جو نئی حرکت کے لیے بنیاد بن سکتے تھے۔ تجسّد کا ایک عام پہلو یہ تھا کہ اس نے مغربی افکار اور مسیحین کے اعتراضات کے دفاع کے لیے اسلام اور اسلام کے تاریخی اہتمام میں فرق کیا۔ تاریخ، فقہ، فلسفہ، الہیات و کلام حتیٰ کہ جلوت تک کو انسانی سمجھ کر قرآن کے اسلام پر توجہ کو مرکوز کرنے کی کوشش کی اور اس طرح لچک اور لہریں پھیری کے لیے ایک وسیع دائرہ فراہم کیا۔ اب اسلام کی دفاعی اساس کی حیثیت صرف قرآن کو حاصل تھی۔ اس نے توحید و تعمیر کے کام کو نسبتاً آسان کر دیا اور لچکیت (flexibility) میں بھی اضافہ کر دیا لیکن اس کی وجہ سے ایک طرف تو قرآن کے حقیقی مفہوم کو سمجھنے میں سخت دشواریاں پیدا ہوئیں اور نئے مسابین نے قدم قدم پر لٹھو کر رہیں کھائیں اور دوسری طرف پوری تاریخی روایت کے نظر انداز کر دیے جانے کی وجہ سے سلی زندگی میں ایک عظیم تہذیبی غلام رونما ہوا، مذہبی مباحث بہت زیادہ نظری اور دور از کار بن گئے اور مشقت کی کیفیت ایک کٹی ہوئی پتنگ کی سی ہو گئی جو مخالفین کے حملہ ہی سے زخمی نہ ہوتی بلکہ خود اپنی تاریخی بنیاد سے بھی کٹ گئی۔

تجسّد کے ادب کے مطالعہ سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس میں منفی پہلو کو بڑا غلبہ حاصل تھا۔ اس دور کے اہل قلم کی کوشش یہ تھی کہ مغرب کے حملوں کی روشنی میں یہ دکھائیں کہ اسلام کیا نہیں ہے۔ جہاد، غلامی، تعداد ازدواج، فوجداری قانون، اسلام میں مذہبیت اور لذت پرستی اور روحانیت اور عبت کمی، جلال و جبروت، عورت کی ثانوی حیثیت، رسم پرستی غرض ہر اعتراض کے بارے میں انداز کچھ یہ تھا کہ اسلام میں یہ اور یہ نہیں ہے لیکن اس کا بیان کہ مثبت طور پر کیا ہے، اس کا عالمی مشن کیا ہے، وہ کس قسم کا انسان اور کس طرح کا معاشرہ پیدا کرنا چاہتا ہے۔ یہ وہ سوالات تھے جو متجددین کے دفاعی ادب میں کوئی مرکزی اہمیت نہیں رکھتے۔ ان حضرات کے بیان اسلام (بڑی حد تک مجرّد نظری اسلام) کا موازنہ مغربی تہذیب و تمدن سے پایا جاتا ہے اور دکھایا یہ جاتا ہے کہ ان کے درمیان کوئی تصادم نہیں ہے۔ جو بہت آگے گئے ہیں انہیں نے یہ دکھایا ہے کہ نہ صرف تصادم نہیں ہے بلکہ وہی انداز عین اسلام ہی۔ اس روایت کے مقابلہ میں علامہ شبلی نعمانی کا کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے بہت و عبادہ کے اس میدان میں تاریخ اور مسلم تہذیب و تمدن کو بھی ایک فرہی بنایا اور یہ دکھانے کی کوشش کی کہ اسلام نے جن افکار کو پیش کیا ہے ان کو تاریخی دائرہ میں ایک زلفہ وجود بھی عطا کیا ہے۔ جو اعتراضات نظری

(۱) عبداللطیف اعظمی، شبلی کا مرتبہ اردو ادب میں، ”ہندی حسن کا یہ قول دلچسپ اور معنی خیز ہے۔ “۳۱” ایک طرف تو بڑے میدان نے مذہب کی پکڑی نہیں اتاری اور ساتھ ہی یورپ کے نوخیز چلے پرواز یعنی فلسفہ و سائنس کے سامنے تجربہ سو برس کے بوجھ سے ہاتھ نہیں بیڑوائے بلکہ دونوں میں مصافحہ کروا دیا۔“ بحوالہ اعظمی، کتاب مذکور، ص ۶۶۔

طور پر کیے جا رہے تھے ان کا تاریخی جواب شبلی نے فراہم کرنے کی کوشش کی۔ اگر مخالفین نے جزیہ کو علمی کال بتا دیا تھا تو شبلی نے جزیہ کی علمی اور تاریخی حقیقت کو واضح کیا۔ اگر علمی تعصب کا التزام لگایا جا رہا تھا تو شبلی نے مسلمانوں کی روشن علمی روایت کو نمایاں کیا۔ اگر مسیحی اہل قلم وہ ثابت کر رہے تھے کہ اسلام ایک غیر مہذب اور غیر معتمد مذہب ہے تو شبلی نے دکھایا کہ تمدن کی سراج اسلام ہی کی روین ست ہے۔ اگر مسلمان حکمرانوں کو متعصب اور جنگجو بنا کر پیش کیا جا رہا تھا تو شبلی نے ماسوں اور اوونگ زہیب کی حلی تصویر پیش کر کے دکھایا کہ انہوں نے علم و ادب اور ثقافت و تمدن کو کن بلندیوں سے روشناس کرایا تھا۔ غرض شبلی نے جدیدیت کی تحریک کے لیے قرآن کے ساتھ ساتھ سنت نبوی اور مسلم تمدن کے وسیلی دور کو بطور بنیاد استوار کیا۔ اس کا ایک ناکامیہ یہ ہوا کہ اب مغربی تمدن کا موازنہ مسلم تمدن سے کیا جائے لگا اور ایک ہنر محسوس کو دوسرے ہنر محسوس کے سامنے رکھ کر جانچنے کا عمل شروع ہوا۔ نیز سیاسی محسوس نے جو بے اعتدالی پیدا کی تھی تاریخی کارناموں کے ذکر سے اس کو دور کیا اور ایک نئے اعتدال کو جنم دیا۔ مسلمانوں کی زبوں حالی کا موازنہ اب تک مغرب کے ترقی یافتہ تمدن سے کیا جا رہا تھا اب مسلمانوں کے حال کا مقابلہ ان کے اپنے ماضی سے ہونے لگا اور اس اہم سوال کو ایست حاصل ہوئی کہ بارے زوال کے اسباب کیا ہیں اور ترقی کے امکانات سے ان کا کیا تعلق ہے؟ اگر مرید مرحوم نے مغرب کی ترقی کو دیکھ کر مسلمانوں کو نئی زندگی کا نقشہ بنانے کا احساس دلایا تھا تو شبلی نے ان کو بتایا کہ وہ خود اپنی تاریخی شخصیت میں جھانک کر مستقبل کا نقشہ کھینچ سکتے ہیں۔ غرض ادب و تاریخ، تمدن و مہذب میں انہوں نے الفروغ بینی کی راہ اختیار کی اور مسلمانوں کی کیفیت کے درمیان جو خلا پیدا ہو گیا تھا اسے پر کرنے کے لیے تاریخ و تمدن کا پل بنایا۔ انہوں نے یہ کام علمی وجاہت، تاریخی تحقیق، ادبی حسن اور ایمانی جہالت کے ساتھ انجام دیا اور قوم کو خود داری، خود اعتدالی اور خود نگرانی کی راہ دکھائی۔ شبلی نے ایک طرف اشتراک کے پہنچ کا سب سے حکم جواب دیا اور دوسری طرف قوم کے تاریخی مزاج کو سامنے رکھتے ہوئے اسے اپنی تاریخ اور اپنے تمدن پر فخر اور اعتدال کے جذبات سے سرشار کیا۔ بالخصوص محض "پہرہ مسلمان بود" کی بنیاد پر قومی عروج سے ہٹکار نہیں دیتی لیکن شکست غریبہ اقوام کو دوبارہ تازہ زار حیات اور میدان مسابقت میں لانے کے لیے جس جذباتی بحال (rehabilitation) کی ضرورت ہوتی ہے وہ اس کے ذریعہ انجام پا سکتا ہے۔ اور یہی کام شبلی کے قلم نے کیا۔ شبلی کے چان اعتدال کے ونک کو ایک خاص امتیازی حیثیت حاصل ہے اور اس اعتبار سے وہ اپنے دور کے اثرات سے آزاد

(۱) ہاری نگہ میں جس شرح انفاروق، النعمان، الغزالی، الہامی، مولانا روم، الکلام، علم الکلام اور سب سے بڑھ کر سیرۃ النبیؐ اس سلسلہ کی کتابیں ہیں اسی طرح شعر العجم بھی مغربی السنہ و ادب کی یروش کے اس منظر میں ادبی روایت کے لیے انہوں نے اپنی اور خود شناسی کی ایک کوشش ہے۔ نیز ملاحظہ ہو مقالات شبلی، جلد دوم۔

تھے۔ وہ تاریخ و تمدن کے جس دور پر اپنی توجہ مرکوز کرتے ہیں یعنی عباسی دور، آخر کو بھی مسلم ثقافت کے ایک اہم اور زرخیز دور ہونے کے باوجود مسلمانوں کی تاریخ کا زریں یا مثالی دور نہیں کہا جا سکتا۔ اسی طرح مسلمان حکمرانوں کا دفاع اسلام کے دفاع کے مترادف نہیں۔ لیکن یہ ایک حقیقت ہے کہ مسلمانوں کے تاریخ و تمدن کی عظمت کو نمایاں کرنے میں شیل کے قلم نے ناقابل فراموش خدمت انجام دی۔ انہوں نے ایک نئی روایت قائم کی جس نے بشریت میں مسلمانوں کے فکری، تہذیبی اور سیاسی اہمیت میں مفید کردار ادا کیا اور یہ بھی ایک دلچسپ حقیقت ہے کہ اپنی آخری تالیف کے ذریعہ شیل نے مرکز اٹل میں پیدا ہونے والی تبدیلی کی جانب بھی معنی خیز اشارہ کر دیا۔ یعنی توجہ کے مرکز کا عباسی دور ہے پشاکر نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور خلافت راشدہ کی طرف منتقل ہونا۔ "میرت النبی" جہاں ان کی بہترین تالیف اور "اردو کے سوانحی ادب کی مکمل اور مفصل ترین کتاب" (۲) ہے وہیں حکمرانوں اور فلسفیوں کے تمدن سے اسلام کے مثالی دور تمدن کی طرف مرکز نظر کی مراجعت کی علامت بھی ہے۔

میرت النبی

زیر مطالعہ دور کی اہم ترین کتابوں میں گنتی جا سکتی ہے (۳)۔ اس کی حیثیت محض میرت پاک پر ایک محققانہ کتاب ہی کی نہیں بلکہ یہ در اصل نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی اور آپ کے پیغام پر ایک انسائیکلو پیڈیا کی حیثیت رکھتی ہے۔ شیل کی خواہش تھی کہ "ہر قسم کے مباحث میرت میں آجائیں یعنی تمام مسائل مستہمہ پر ویڈیو، قرآن مجید پر پوری نظر، غرض میرت نہ ہو بلکہ انسائیکلو پیڈیا اور نام بھی دائرۃ المعارف النبویہ موزوں ہوگا"۔ میرت النبی کی

(۱) ملاحظہ ہو۔ خواجہ غلام الثقلین کے تالیفی اشارات در سیر المصلین۔ بحوالہ

حامد حسن قادری، داستان تاریخ اردو، ص ۲۷۔

(۲) سید عبداللہ، فلاکٹر، "سرسید احمد خان اور ان کے نامور رفقاء کی اردو اثر کا فنی اور فکری جائزہ"، ص ۱۳۰۔

(۳) سیرۃ النبیؐ کی پہلی جلد مصنف کی وفات کے چار سال بعد ۱۹۱۸ء میں شائع ہوئی۔ موجودہ ترتیب میں کتاب ۶ جلدوں پر بھٹی ہوئی ہے جس کی پہلی دو جلدیں شیل تعانی کے قلم سے اور باقی چار ان کے شاگرد رشید اور علمی جانشین مولانا سید سلیمان لدوی کے قلم سے۔ طبع چہارم کے وقت مولانا لدوی نے چل دو تونوں جلدوں پر بھی جزوی نظر لائی کی تھی۔ دوسری جلد میں مولانا لدوی کے اضافہ کردہ حصے نسبتاً زیادہ ہیں باقی چار جلدیں سید صاحب نے لکھی ہیں، پیر چوتھی جلد کے چند صفحات کے۔ دوسری جلد ۱۹۱۸ء، تیسری ۱۹۲۳ء، چوتھی ۱۹۳۱ء میں، پانچویں ۱۹۳۵ء میں اور چھٹی جلد ۱۹۳۸ء میں شائع ہوئی۔ اصل اسکیم کے مطابق ایک سالہ میں جلد اور ہوتی تھی جو معاذ اللہ سے متعلق تھی مگر یہ ترتیب نہ ہو سکی۔

(۴) خطہ انتام مولانا حبیب الرحمن خان شروانی "مکتوبات شیل" مجر ۱۰۳۔ بحوالہ

سید سلیمان لدوی، سیرۃ النبیؐ، جلد چہارم، ص ۱۔

پہلی جلد کے مقدمہ میں اس کا پورا خاکہ شبلی نے خود پیش کیا ہے (۱)۔ وہ سیرت پاک کے ساتھ ساتھ منصب نبوت، تاریخ اور اعجاز قرآن، معجزات اور سیرت اور اسلام کے بارے میں سفسٹین کے ذخیر، معلومات پر مفصل بحث کرنا چاہتے تھے۔ اسے باوجود شکل میں یہ کتاب مجوزہ نقاد کی روشنی میں گو اب بھی ناممکن ہے لیکن اس کے باوجود جدید دینی ادب کی فہمی نتائج ہے۔

جلد اول کا مقدمہ نیز حدیث اور سیرت نگاری کا مختصر تعارف ہے۔ اس کے ذریعہ شبلی نے پہلی بار اردو خوان طبقہ کو مسلمانوں کی ایک عظیم علمی روایت سے روشناس کرایا اور بالواسطہ اس رجحان کا رد کیا جو حدیث کی وقعت کو کم کر رہا تھا۔ پہلی جلد میں ولادت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سے سلسلہ غزوات تک سیاحت شامل ہیں، جبکہ دوسری جلد میں اسلام کی اس کی زندگی، تنظیم و تسبیح، اشاعت اسلام، وصال نبوی، اخلاق و عادات، ازواج مطہرات وغیرہ کا بیان ہے۔ دوسری جلد خالص کلامی سیاحت پر مشتمل ہے اور اس میں دلائل نبوت اور معجزات سے بحث کی گئی ہے۔ چوتھی، پانچویں اور چھٹی جلد منصب نبوت سے متعلق ہے۔ جلد چہارم میں منصب نبوت کی اصولی وضاحت کے بعد عرب کے حالات پر مفصل نظر ڈالی گئی ہے، اس میں تبلیغ نبوی کے اصولوں پر روشنی ڈالی گئی ہے اور یہ اسلامی عقائد سے تفصیلی بحث پر مشتمل ہے اور چھٹی جلد کا موضوع اسلامی اخلاق و ادب پر ہے۔ اس طرح یہ کتاب دو اصل اسلامی تعلیمات اور دور و حالت مآب میں ان کے عملی اظہار کی ایک جامع تصویر پیش کرتی ہے۔ اس کتاب میں شہت اور حقیقی الفاظ اختیار کیا گیا ہے۔ قرآن اور سنت ثابتہ کو اولین ماخذ کے طور پر استعمال کیا گیا ہے۔ سیرت پاک کے تمام اہم واقعات کی پوری پوری تحقیق کی گئی ہے اور مخالفین نے جو اعتراضات کئے ہیں ان کا وہ منطوق طرز اختیار کئے بغیر کر دیا گیا ہے۔ دلائل نبوت اور عقائد کی بحث میں قرآن کے طرز پر استدلال کے ساتھ ساتھ مسلمان متکلمین کے افکار کا خلاصہ بھی آگیا ہے۔ عبادت اور اخلاق کے سیاحت مثبت تحقیق کا بہترین نمونہ ہیں۔ اخلاق کی بحث میں فلسفہ اخلاق کے امور سے بھی تعرض کیا گیا ہے اور جبکہ جبکہ تقابلی ادیان کا طریقہ بھی اختیار کیا گیا ہے۔

اس طرح دائرۃ المعارف، تحقیق و ترویج، تشریح و توضیح، توجہ و تعبیر اور تعاقب و تفتیح کا ایک دانوڑ مزاج بن گئی ہے۔ اس ایک کتاب نے دور جدید میں اسلامی تعلیمات کی ترویج اور عام تعلیم یافتہ طبقے میں اسلام کی عالمانہ تفہیم کی راہ میں نمایاں خدمت انجام دی ہے۔ البتہ اس امر کا اعتراف ضروری ہے کہ سید صاحب کے مرتب کردہ حصے حقیقی شان اور متکلفہ وقار کے باوجود حسن بیان اور داہرہ و ولولہ کے اعتبار سے علامہ شبلی کے تالیف کردہ حصوں کے ہم بلد نہیں ہیں۔ سیرت کی پہلی دو جلدوں میں شبلی کا ادب اپنے شباب پر ہے اور تحقیق و مؤرخ کے قلم سے نکلی ہوئی ہر سطر عشق رسولؐ میں بھی آوری ہوئی محسوس ہوتی ہے۔ خصوصیت سے

ظہور نفسی کا باب تو اردو ادب کا ایک حسین شہ پارہ ہے^(۱)۔

سیرۃ النبیؐ کو ملک اور ملک کے باہر غیر معمولی مقبولیت حاصل ہوئی (۴۱)۔ بلاشبہ اس نے جدید تعلیم یافتہ طبقہ ہی کے ذہن کو متاثر نہیں کیا بلکہ خود دینی طبقہ کو بھی نئے اسلوب بیان سے روشناس کیا۔ یہ ایک علمی ساتھ ہے کہ اس کی آخری چھ مرتبہ ہو سکی۔ اسی طرح مستشرقین کی افکار پر نقد و احسان پر مشتمل مباحث بھی تفصیلاً ضبطِ تحریر میں نہ آ سکے۔

شبلی کی علمی روایت میں عقلیت، تاریخت اور حرکتیت کو نمایاں حیثیت حاصل ہے۔ ان کی عقلیت پر اعتزال کا اثر تھا۔ نئے دور میں عقلیت کی روایت نے آزاد، اقبال اور مودودی کی تحریرات میں بالکل نیا آہنگ اختیار کیا اور ایک نیا علم الکلام تیار ہوا جو عباسی دور کی ذہنی فضا میں نہیں بلکہ بیسویں صدی کے افکار و مسائل کے درمیان معرض وجود میں آیا۔ ان کی حرکتیت^(۴۲) بھی زیادہ مثبت انداز میں نئے دور کی روح کا حصہ بن گئی۔ البتہ ان کی تاریخت کا بہترین اظہار ان اداروں اور افراد کے ذریعہ ہوا جن کی تعمیر میں شبلی نے نمایاں حصہ لیا تھا۔ یعنی لدوۃ العلماء لکھنؤ اور دارالمصنفین، اعلم گڑھ۔

سید سلمان لدوی

مولانا سید سلمان لدوی^(۴۳) اور ان کے رفقاء نے اسلامی تاریخ و تمدن کے نقوش کو اجاگر کرنے میں غیر معمولی خدمات انجام دیں۔ لدوہ نئے دور میں قوم کی فائدت کو دیکر سکا مگر معتدل فکر کے علماء کا ایک گروہ اس نے ضرور تیار کیا جن کے ہاتھوں جدید تعلیمی اداروں میں اسلامی تعلیمات کے فروغ کا کام انجام پایا۔ اس ادارہ سے ذہنی اور علمی تحریکات کو مردانِ کار بھی ملے اور اس لیے اسے اہل علم بھی پیدا ہوئے جنہوں نے شبلی کے مشن کو جاری رکھا دارالمصنفین سے وہ کتابیں برابر شائع ہوتی رہیں جو مسئلوں کی علمی اور تمدنی تاریخ کے اوراق ان کی آنکھیں کے سامنے رکھتی ہیں اور نئی نسلیں کی تعلیم اور ان کی تاریخی شخصیت کی تعمیر کا ذریعہ بنیں۔ معارف کا اجراء ۱۹۱۲ء میں ہوا اور یہ شریعت کے موثر ترین علمی اور ذہنی رسائل میں سے ایک ہے۔ بلکہ یہ کہنا بھی درست ہوگا کہ بعد میں نکلنے والے علمی رسائل کے مزاج اور اسلوب پر بھی اس نے گہرے اثرات ڈالے۔

(۱) سیرۃ النبیؐ، جلد اول، ص ۱۰۷-۱۹۸۔

(۲) چار ہزار دو سو صفحات پر پھیلی ہوئی اس ضخیم کتاب کے پانچ ایڈیشن شائع ہو چکے ہیں۔

(۳) ترک زبان میں اس کا مکمل ترجمہ شائع ہو چکا ہے۔ فارسی اور عربی میں بھی اس کے چند اجزاء کا ترجمہ آچکا ہے۔ اس کے منتخب حصے ہند و پاکستان کی جامعات میں شامل نصاب ہیں۔

(۴) حرکیت (dynamics) ہے ہماری مراد ماحول کو تبدیل کرنے کا عزم اور ولولہ ہے۔

(۵) ولادت ۱۹۵۵ء، سید صاحب کی زندگی اور کارنامہ کے لیے ملاحظہ ہو۔ معارف:

سید سلمان بکیر، مئی ۱۹۵۵ء خصوصیت سے ص ۱۲۳ تا ۲۴۳۔

مولانا سید سلیمان ندوی نے 'سیرۃ النبی' کی تکمیل کے علاوہ سیرت و تاریخ پر متعدد کتب و رسائل لکھے۔ 'خطبات مدراس' (۱۱) آپ کی مقبول ترین کتاب ہے جس میں سیرت نبی معلوم اور ایک نئے انداز سے نگاہ ڈالی گئی۔ ان خطبات میں سیرت پاک کو ایک نظام اور دعوت کی حیثیت سے پیش کیا گیا ہے۔ تقابلی انداز کے نقطہ نظر سے بھی اس میں تحفظ دلچسپ مباحث موجود ہیں۔ سیرت کی تاریخی، تعلیمی، عالمگیریت اور عملیت کو نمایاں کیا گیا ہے اور ضمناً جمع و تدوین حدیث اور بھی قیمتی مواد فراہم کیا گیا ہے۔ اسکول کے طلباء کے لیے سید صاحب نے ایک اور مختصر تالیف سیرت پاک پیش کی ہے۔ نامور ائمہ اسلام کی سیرت و سوانح کے باب میں سیرت عائشہ صدیقہ، 'صیانت مالک'، 'چادر خواتین اسلام' اور 'مسلمان عورتوں کے جنگی اور اخلاقی بہادری کے کارنامے' لکھیں۔ 'ارض القرآن' ایسی نوعیت کی پہلی کتاب ہے جس میں چند و قدمہ ماخذ سے قرآن مجید کی تاریخی تفسیر کی گئی ہے (۱۲)۔ ہر زمین قرآن کا چھوٹا اور ان اقوام و قبائل کی تاریخ بیان کی گئی ہے جن کا ذکر قرآن پاک میں آیا ہے۔ اس سلسلہ میں اقارب عرب کی زبانوں، ادیان، معاشی تنظیم اور طریقہ تمدن کی تفصیل دی گئی ہے۔ اس طرح یہ ایک نئی راہ کھولنے والی کتاب ہے۔

سید صاحب نے متعدد تاریخی مقالات لکھے ہیں اور خلافت اور خلافت عثمانیہ کے موضوع پر بھی متعدد رسائل سیرت قلم کئے ہیں۔ خالص تاریخی موضوع پر 'عرب و ہند کے تعلقات' اور 'عربوں کی چھڑاؤ' خاصے کی چیزیں ہیں۔ مسیحین کے اس اعتراض کے جواب میں کہ مسلمانوں کا خدا تھتار و جتنا ہے ایک رسالہ 'بشری' لکھا ہے۔ مغارب میں وقت کے سیاسی، تہذیبی اور فکری موضوعات پر مضامین، شذرات اور سوانحی خاکے بھی آپ کے قلم سے شائع ہوتے رہے ہیں۔

دارالمصلحین کے دوسرے وفات نے تاریخ تمدن کے مختلف پہلوؤں پر روشنی ڈالنے کا سلسلہ جاری رکھا۔ اس سلسلہ کے مطبوعات کا فیروزہ کرنے سے مندرجہ ذیل رجحانات سامنے آتے ہیں :

(الف) سیرۃ اور سوانح کے باب میں جو رسائل و کتب تیار کی گئیں ان میں مرکزی اہمیت دور رسالت اور خلافت راشدہ کو حاصل رہی۔ یہ ایک بہت ہی اہم رجحان ہے۔ جیسا کہ ہم افکار کو چمکے ہیں قبل کی تعالیف میں اہمیت عباسی دور کو حاصل تھی۔ اس سلسلہ کے تحریر نے مسلمانوں کے تمدن میں دلچسپی پیدا کی لیکن علمی دور ثقافتی اعتبار سے بہت زرخیز ہونے کے باوجود یہ اسلام کا مثالی دور نہ تھا۔ اب جو رجحانات رونما ہوئے ان کا فطری تقاضا تھا کہ مطالعہ کا محور اسلام کا مثالی دور بنے۔ میں وجہ ہے کہ اس زمانے کے تاریخی اور سوانحی ادب میں مرکزی اہمیت عہد صحابہ اکرام کو حاصل ہوئی۔ دارالمصلحین کے تحریر نے اس عہد سعادت کے خد و خال کو نمایاں کیا۔ مولانا سید سلیمان ندوی، مولانا عبدالسلام ندوی، حاجی عین الدین

(۱) کتاب کا چھلا حصہ ۱۹۱۵ء میں مکمل ہو گیا تھا۔ کتاب پر سن طبع ۱۹۲۰ء درج نہیں لیکن انڈیا آفس لائبریری میں جو نسخہ موجود ہے وہ مصنف کا استاد بزرگ ابو مبارک کو عطا کردہ نسخہ ہے اور اس پر ۱۹۲۰ء کی تاریخ درج ہے۔

(۲) یہ خطبات مدراس میں ۱۹۲۵ء میں دیے گئے اور چھاپہ کشن ۱۹۲۶ء میں شائع ہوا۔

ندوی، شاہ معین الدین ندوی، مولوی سعید انصاری وغیرہ لدنہ اسکول کے اہم اہل قلم ہیں جنہوں نے یہ غلست انجام دی^(۱)۔

(ب) مسلمانوں کی فکری تاریخ کا جو سلسلہ شروع کیا گیا تھا وہ مزید آگے بڑھا۔ اس میں لفظ، فضاء، تصوف، تفسیر اور فلسفہ کے چند اہم عنوانات پر کلم ہوا^(۲)۔

(ج) شبلی نے 'شعر المعجم' اور 'موازنہ الس و دیر' کے ذریعہ ادبی تنقید کی جو روایت قائم کی تھی اسے بھی کسی درجہ میں زندہ رکھا گیا۔ اس سلسلہ میں 'عمر خزام'، 'اقبال کابل'، 'شعر الہند' اور 'نکل رعنا' کی اشاعت قابل ذکر ہے۔

(د) مغربی فکر سے اردو خوان طبقہ اور خصوصیت سے علماء کو روشناس کرائے کی نئی روایت قائم کی گئی۔ ذہنی بیماری کے لیے مغربی مفکرین کی اہم تصنیفات کے ترجموں کی داغ بیل ڈالی گئی اور متعدد اہم کتب کا ترجمہ شائع کیا گیا۔ یہ سلسلہ بڑا مفید تھا مگر ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اس میں زیادہ اہمیت اٹھارہویں اور انیسویں صدی کے فلسفیانہ مکاتب فکر کو دی گئی۔ سائنسی فکر اور زیادہ قریبی زمانہ کے مفکرین کی طرف خاص توجہ نہ دی گئی^(۳)۔

جیسا کہ ہم نے اشارہ کیا ہے دارالمصنفین کے کام میں غالب پہلو تاریخیت کا تھا اور اس لفظ نظر سے اس نے شبلی کی روایت کے سرگزی حصہ کو نہ صرف زندہ رکھا بلکہ اسے ترقی دی۔ البتہ شبلی کی عظمت اور حرکت کے وارث کچھ دوسرے لوگ بنے جنہوں نے اس روایت کو چنپ کر کے اپنے لوگ میں ترقی دی۔ البتہ لدنہ اسکول کا یہ کارنامہ کچھ کم اہم نہیں ہے کہ اس نے تاریخ و تمدن کے مطالعہ کو بڑے سلیے کے ساتھ انجام دیا اور عموماً دینی احیاء کے اس دور میں

(۱) اس سلسلہ کی چند اہم کتب یہ ہیں۔ مولانا عبدالسلام ندوی: اسوۃ صحابہ (۲ جلد)، اسوۃ صحابیات، سیرت عمرو بن عبدالعزیز رحمہ، شاہ معین الدین ندوی: تاریخ اسلام (۳ جلد)، حاجی معین الدین ندوی: 'غفلتے راشدین'، 'مہاجرین' (۲ جلد)، مولانا سعید انصاری: سیرت الصحابیات، 'سیرۃ الانصار' (۲ جلد)۔

(۲) لفظ میں غصہ کی تاریخ 'لفظ اسلام' کا ترجمہ مولانا عبدالسلام ندوی نے کیا۔ مولانا عبدالسلام ہی کا ایک اور ترجمہ 'اسلام کا قانون فوجداری' کے نام سے آیا اور 'القضاء فی الاسلام' کے نام سے ایک کتابچہ بھی موضوع پر لکھا۔ تفسیر کے میدان میں مولانا حمید الدین فراہی کے متفرق رسائل اور 'تفسیر اسلام اصفہانی' عربی میں شائع ہوئیں۔ اصفہانی کی تفسیر کے اجزاء کو مولوی سعید انصاری نے امام رازی رحمہ کی 'تفسیر کبیر' سے جمع کیا۔ فلسفہ میں 'ابن رشد'، 'اسلام رازی' اور 'ابن خلدون' پر کتب شائع کی گئیں۔

(۳) برکلی اور اس کا فلسفہ، مبادی علم انسانی، مکاتبات برکلی، مقالہ روسو، روح الاجتماع، فلسفہ انقلاب الاسلام اس سلسلہ کی چند اہم کتب ہیں۔

عہد رسالت و خلافت راشدہ کو مرکز توجہ بنائے میں ریش قیمت غلبات انجام دیں ۱۱۔ یہ اس کام کا نتیجہ تھا کہ اسلامی تاریخ ایک مستقل مضمون (discipline) کی حیثیت سے ابھری اور پاک و ہند کی جامعات تک میں اس نے اپنا مقام بنایا۔

تاریخ اور تمدن پر اس کام نے فکر اور جذبہ دونوں کو متاثر کیا۔ ماضی پر اعتناء کے ساتھ ساتھ اس نے یہ احساس بھی پیدا کیا کہ جو معجزہ اسلام نے اپنے اولین دور میں دکھایا تھا اور تاریخ کی جس طرح قلبِ مابیت کی تھی ویسا ہی کارنامہ وہ ہر دور میں انجام دے سکتا ہے، لیکن یہ اہم سوال ابھی جواب طلب تھا کہ کسی طرح؟ اسلام کی تاریخیت پر یقین و اعتقاد پیدا ہو گیا تھا مگر فوری مسائل سے اس اس کی مناسبت (relevance) ابھی واضح نہ ہوئی تھی۔ یہ التعمیر وہ انقلابیت پیدا نہ کر سکا جو قوموں کو سر دھڑ کی بازی لگانے کے لیے ابھارتی ہے۔ ماضی کی تابانی کے قلعے حال کی زاول حالی کا مددگار نہیں ہو سکتے۔ اس کے لیے اس ادب کی ضرورت تھی جو حال کے مسائل کو اپنی گرفت میں لے اور ان کے دل کے لیے لافتحہ عمل پیش کرے۔ نیز جس کی توجہ کا اصل مرکز حال اور مستقبل ہو۔ تاریخیت کی روایت جس مقام تک لے آئی تھی اس کا مطالبہ یہ تھا کہ اب اسلام کے نظریاتی مؤلف کو حال کی زبان سے ادا کیا جائے اور ان ضروری اور بیرونی چیلنجوں کا مثبت جواب فراہم کیا جائے جو معاشرہ کو متاثر کر رہے تھے۔ اٹھنے اور ابھرنے کا احساس تو پیدا ہو گیا تھا مگر نئی حرکت کے لیے جس فکری اور اجتماعی اٹانہ کی ضرورت تھی اس کی فراہمی اب وقت کی سب سے بڑی ضرورت تھی اور یہ وہ کام ہے جسے اپنے اپنے الفاظ میں دو مفکرین اور ایک اجتماعی تحریک نے کیا۔ یعنی اقبال، آزاد اور تحریکِ خلافت۔

(۱۲) اقبال

یسویں صدی کے اسلامی روپ کی سب سے اہم شخصیت علامہ اقبال (۱۸۷۷-۱۹۳۸ء)

- (۱) دارالمصنفین کو چونکہ ایک سرگزی حثیت حاصل ہے اس لیے اس صنف ادب کے نمائندے کی حیثیت سے ہم نے اس کام کا تعارف کرایا ہے۔ دوسرے اہل قلم نے بھی اس تحریک کو تقویت پہنچائی۔ اس سلسلہ میں فلسفی محمد سلیمان منصوری (رحمۃ العالمین) (پ جاد میں) مولانا شاہ نجیب اکبر آبادی کی 'تاریخ اسلام' (۴ جلدیں) اور 'الہامیہ حقیقت' (۲ جلدیں) مولانا اسلم جبراجپوری کی 'تاریخ الہامیہ' (۲ حصے) دراصل یہ کتاب عربی سے لفظ و ترجمہ ہے) مولانا محمد زکریا کی 'مغاضباتی' اور حکایات صحابہؓ، پروفیسر نواب علی کی 'سیرۃ المصطفیٰ' قابلِ فخر ہیں۔ لدوۃ المصنفین دہلی نے بھی اس روایت کو تقویت پہنچائی۔ اس کی چلی کتاب 'التفرق فی الاسلام' یعنی 'اسلام میں خلافت کی حقیقت' ۱۹۷۷ء میں شائع ہوئی۔ اس کا دوسرا حصہ 'خلافتان اسلام' ۱۹۷۷ء میں آیا۔ اس کے بعد متعدد پیش قیمت کتب اس ادارہ نے شائع کیں۔
- (۲) چونکہ علامہ اقبال کی دینی فکر اور اسی کے اثرات کا جائزہ اس کتاب کے دوسرے ابواب میں لیا جا رہا تھا۔ اس لیے ہم ان کے کارنامہ پر تفصیل سے گفتگو نہیں کریں گے۔ یہاں صرف تسلسل کو قائم رکھنے اور فطری اوقات کے مباحثات اور ان کے اثر و تاثر کی داستان کو مراعات رکھنے کی خاطر چند ضروری اشارات کیے جا رہے ہیں۔

ہیں۔ اسلامی فکر کی تشکیل چند اور وقت کے فکری اور جذباتی رجحان کو تبدیل کرنے میں ان کا حصہ سب سے نمایاں ہے۔ اسی بناء پر ہم ان کو دینی ادب کے دور جدید میں تبدیلی کی روایت کا بانی اور بیسویں صدی میں مشرق اسلامیہ ہند و پاک کے ذہن کا اولین معیار قرار دیتے ہیں۔

اقبال کی علمی اور ادبی زندگی کا آغاز بیسویں صدی کے آخری عشرہ میں ہو گیا تھا۔ لیکن قومی زندگی پر ان کے اثرات یورپ سے واپسی کے بعد مراتب ہونے شروع ہوئے۔ 'اسرار خودی' کی اشاعت اور فہم حیات اسلام کے جلسوں میں ان کی روح پرور شرکت نے فکر اقبال ہی کے لئے دور کا آغاز نہیں کیا، بلکہ مثلی زندگی کے نئے باب کا افتتاح بھی کیا۔ اقبال نے اپنا پیغام نظم اور نثر اور زبان اور قلم پر دو کے ذریعہ پیش کیا اور بالآخر عمل سیاست میں شرکت کر کے تعبیر اور تعمیر کے عمل میں سؤنر کردار ادا کیا۔ ان کی سیاسی کارنامہ اسلامی فکر کی تشکیل نو، ملت کی مزاحمتی کیفیت کی نئی تعمیر، ایک آزاد قوم کے احیاء اور ایک عظیم، اسلامی مملکت کے قیام کی صورت میں دیکھا جا سکتا ہے۔

ساتویں صدی ہجری (تیرھویں صدی عیسوی) میں جو کام مولانا روم نے مقنوی کے ذریعہ انجام دیا تھا، اسے اس دور میں اقبال نے اولاً 'اسرار خودی' اور 'رسوزے خودی' اور پھر 'چراغِ نادہ' اور 'پس چہ باند کرد اے اقوام شرق' کے ذریعہ انجام دیا۔ 'اسرار خودی' میں جمود اور لفظیات کے اصل اسباب کی نشاندہی کی گئی، تصوف پر یونانی اور عجمی اثرات کی وجہ سے جو حیات گھٹی تصور سہانوں پر مسلط ہو گیا تھا، اس کی تباہ کاریوں کو بیان کیا گیا اور نئی ذات اور آزاد دلیا کی جگہ اثبات خودی اور تعمیر حیات کا اسلامی تصور پیش کیا گیا۔ 'اسرار خودی' کا مرکزی تصور ایمان کی یافت اور اس کی ثبوت سے ایک نئے انسان — مرد مومن — کی تشکیل ہے۔ 'رسوزے خودی' میں اس اجتماعی، ادارتی اور تاریخی تناظر کو بیان کیا گیا ہے جس میں یہ انسان اپنا تعمیری کردار ادا کرتا ہے۔ فرد اور ملت کا تعلق، اجتماعی نصب العین، خلافتِ الہی، کی تشریح و توضیح، اجتماعی نظم اور ادارت (خاندان، قانون، شریعت وغیرہ) کی نوعیت اور خودی کی پرورش اور مثل شخصیت کے مومن تاریخ کے حصہ پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ 'چراغِ نادہ' شاعر کے روحانی سفر کی داستان ہے جس میں وہ عالمِ افلاک کی حیر کرتا ہے۔ دنیا اور اس کے ماوراء پر بصیرت کی نظر ڈالتا ہے اور مشرق و مغرب کی نمائندہ شخصیات کی زبان سے آج کی دنیا کے حالات، مسائل اور افکار اور مسائلوں کے ماضی، حال اور مستقبل کے نقوش کو نمایاں کرتا ہے۔ "پس چہ باند کرد اے اقوام شرق" میں مغربی تہذیب کے چیلنج کا مطالعہ کیا گیا ہے اور بتایا گیا ہے کہ یورپ کی ترقی کا اصل سبب کیا ہے اور مغربی تہذیب کے روشن اور تاریک پہلو کیا ہیں۔ مغرب کی ادنیٰ تقلید کے خطرہ سے قوم کو متنبہ کیا گیا ہے اور ترقی کی راہ کی نشاندہی کی گئی ہے۔ 'پیامِ مشرق' اور 'ارغمانِ حجاز' میں بھی پیغام دوسرے انداز میں بیان کیا گیا ہے اور اس کا اظہار اردو کلام

میں بھی ہوا ہے۔ خصوصیت سے "ہانگ-درا" کی قومی نظموں میں، "ایبال جبریل" کے ولولہ انگیز قہقہوں میں اور "شرب کلیم" کے بے باک وجہ میں جسے ایبال دور حاضر کے خلاف اعلان جہاد قرار دیتا ہے۔

ایبال کی نثر کا بہترین حصہ انگریزی میں ہے۔ ڈاکٹر یٹ کے تحقیقی مقالہ میں انہوں نے ایران کی ما بعد الطبعی فکر کا مطالعہ کیا ہے^(۱)۔ یہ محض ایک فکری تاریخ نہیں ہے بلکہ اس کے آئینہ میں اسلام پر عجمی اثرات کی پوری تصویر دیکھی جا سکتی ہے۔ ایبال نے تصوف کا جو نظریاتی جائزہ لیا ہے وہ اصل مآخذ کے وسیع مطالعہ پر مبنی ہے۔

اسلام کے تصور مذہبی علمی اور فلسفیانہ تعبیر "اسلامی الہیات کی تشکیل جدید" میں پیش کی گئی ہے۔ اس کتاب میں بنیادی طور پر مغرب کے فکری رجحانات کو سامنے رکھ کر انسان، کائنات اور خدا کے بارے میں اسلامی تصور کی وضاحت کی گئی ہے۔ مذہب اور سائنس کے تعلق سے بحث کی گئی ہے اور ذرائع علم کا نظریاتی جائزہ لے کر بتایا گیا ہے کہ دور جدید کے ایک رخسے بن کے مقابلہ میں اسلام میں کس طرح عقل، تجربہ اور وجدان کی ہم آہنگ قائم کی گئی ہے۔ اس بنیادی فکر کی روشنی میں آزادی اور عبادت کے تصور کو واضح کیا گیا ہے اور ان تصورات کی بنیاد پر قائم ہونے والے تمدن کی خصوصیات پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ نیز اسلامی نالوں کی مثال کو لے کر یہ دکھایا گیا ہے اسلامی تمدن میں ثابت اور تغیر کا حسین امتزاج کس طرح قائم ہوتا ہے اور اس کے اندر اس سے زلزلگی اور حرکت کے پشمے کس طرح پھولتے ہیں۔

وقت کے علمی، تہذیبی، سیاسی اور معاشی مسائل کے بارے میں ایبال نے اپنے خیالات کا اظہار متعدد مضامین، تقاریر، بیانات اور خطوط کے ذریعہ بھی کیا ہے جن کا بیشتر حصہ اب کتابی شکل میں شائع ہو چکا ہے^(۲)۔

گو ایبال کی مخاطب پوری قوم ہے بلکہ پوری انسانیت۔ ہے لیکن خصوصیت سے اس نے قوم کے ذہن اور با اثر تعلیم یافتہ طبقہ کو خطاب کیا۔ یہ مؤثر اور کارفرما طبقہ دو ذہنی اور لسانی روایات سے وابستہ تھا۔ ایبال نے اپنے افکار کے اظہار کے لیے بنیادی طور پر شعر کو ذریعہ بنایا اور غالباً اس کی وجہ یہ تھی کہ ایک شکست خوردہ قوم کو حرکت اور جدوجہد پر ابھارنے کے لیے عقلی اپیل کے ساتھ ساتھ جذباتی اپیل کی ضرورت تھی۔ وقت کی ضرورت عقل کو مطمئن کرنا نہ تھی بلکہ یہ بھی تھی کہ جذبات میں کشوج برپا کر کے اس جمود کو توڑا جائے، جس میں ملت گرفتار تھی۔ نیز ایک مدت سے برصغیر کی ملت اسلامیہ انشاق

(۱) The Development of Metaphysics in Iran, Cambridge, 1908.

(۲) چونکہ ایبالیات کا مفصل جائزہ دوسرے ابواب میں موجود ہے اس لیے اس حصہ میں ہم کتابیات کی نشاندہی نہیں کر رہے ہیں۔

شخصیت (split personality) کے مرض میں مبتلا تھی۔ یعنی عقیدہ اور عمل میں یکسانی اور مطابقت باقی نہ رہی تھی^(۱)۔ یعنی عقیدہ موجود تھا مگر اس میں وہ حرارت نہ تھی جو جذبے کی خفگی کو دور کر سکے اور بے عمل اور مایوسی کی برف کو پگھلا دے۔ عقیدہ کا چراغ اگر مٹتا بھی رہا تھا تو عشق کی روشنی باقی نہ رہی تھی۔ اس کیفیت نے ’روحانی فالج‘ کی صورت اختیار کر لی تھی جس سے دہنداری کی حس مجروح ہو رہی تھی۔ اس کیفیت میں تبدیلی اور انقلاب کے لیے صرف عقل کی روشنی کٹل نہیں ہو سکتی۔ اس کے لیے جذبہ کی آگ بھی درکار تھی۔ اقبال نے جذباتی کیفیت میں انقلاب پیدا کرنے کے لیے شعر کا جادو چکایا۔ (انوالکلام نے اس کام کو انجام دینے کے لیے خطابت کا طوفانی طریقہ اختیار کیا)۔ ان کے اسلوب کو اس کام سے خاص مناسبت حاصل ہے جو تاریخ ان سے لے رہی تھی۔

دینی ادب کے موضوعات، مواد اور مباحث میں اقبال کا جو مضمون اور منفرد حصہ ہے ذیل میں اس کے چند اہم پہلوؤں کی طرف مزید اشارہ کیا جاتا ہے :

(الف) قدیم و جدید کی کشمکش کو اقبال ’دلیل کم نظری‘ سمجھتا ہے۔ اس نے دونوں سے پورا پورا استفادہ کیا مگر کبھی ایک کے سامنے سیر نہ ڈالی۔ اس کی نگاہ میں زندگی ایک ناقابل تقسیم وحدت ہے جس میں ثابت و تغیر دونوں کا اپنا اپنا مقام ہے۔ اسلام کا اصل کارنامہ یہ ہے کہ اس نے رلر وسط و اعتدال کو نمایاں کیا۔ اس نے بتایا کہ صحت مند ارتقاء اس وقت ممکن ہے جب تمدن کی جڑیں ماضی کی روایت میں مضبوطی کے ساتھ جمی ہوئی ہوں، لیکن اس کے ساتھ ساتھ ضروری ہے کہ وہ حال کے مسائل اور مستقبل کے رجحانات سے پوری طرح مربوط ہو۔ اقبال کی نگاہ میں کورالہ تقلید، خواہ وہ ماضی کی ہو یا آئیے ہی زمانہ کے چلتے ہوئے للٹانوں کی، فرد اور قوم دونوں کے لیے قیاد کن ہے۔ صرف تعمیری اور تقابلی تشکیل ہی کے ذریعہ ترقی کی منزلیں طے کی جا سکتی ہیں اور یہی وہ راستہ ہے جو اقبال نے اختیار کیا^(۲)۔

(ب) اقبال نے مسلمانوں کے ماضی اور حال دونوں پر تنقیدی نگاہ ڈالی۔ اس کے خیال میں مسلمانوں کے زوال کا بنیادی سبب یہ تھا کہ انہوں نے غیر اسلامی اثرات کے تحت ایک ایسے تصور حیات کو شعوری طور پر اختیار کر لیا جو اسلام کی ضد تھا۔ اس سے ان کی صلاحیتیں پراگندہ ہو گئیں اور وہ تاریخ کی اہم ترین تعمیری قوت ہوتے ہوئے بھی مکمل زوال، سیاسی غلامی اور فکری انتشار کا شکار ہو گئے۔ اس سلسلہ میں یونانی اور عجمی مآخذ سے حاصل کیا ہوا تصوف اور اشتراق سب سے اہم حیات کش قوت تھی، جس نے زندگی کا غیر حری تصور مسلمانوں میں رائج کر دیا۔

(۱) ملاحظہ ہو۔ ڈاکٹر اشتیاق حسین قریشی، کتاب مذکور، ص ۲۴۶۔۲۴۷، بعد از ڈاکٹر سید

عبدلہ، ’میر امن سے عبدالحق‘، ص ۲۳۷-۲۳۶۔

(۲) تشکیل جدید، باب ششم، غورنید لعد، ’اقبال اور اسلامی قانون کی تشکیل جدید‘، در

چراغ راہ، ’اسلامی قانون نمبر‘، جلد دوم، ۱۹۵۸ء۔

انہی ذات کے فلسفہ نے یہاں بھی گہر کر لیا اور ترکند دنیا ، آرزو اور ترکند عمل کی بنیاد پر جمود اور الحفاظ کے سبب سامنے مسلط ہو گئے اور بالآخر ”اک اس گہر کو لگی ایسی کہ جو لٹا چل گیا“۔

(ج) ہنگام کے اسباب کی تشخیص کے بعد اقبال نے اسلام کے تصور حیات اور اس کی بنیادی افکار کو ان کی اصل شکل میں پیش کیا ۔ اسلام کی جو تشریح و توضیح اقبال نے کی ہے اس کی استیلائی خصوصیت اس کا حرکی اور انقلابی پہلو ہے ۔ کائنات کی سب سے اہم خصوصیت یہ ہے کہ اس میں عمل فطرت و ارتقاء جاری ہے ۔ کائنات ہمیں ایک فطرتی حادثہ نہیں ہے بلکہ اس میں ”کن فیکون“ کا سلسلہ جاری و ساری ہے اور ”جاوداں ، ہیوم دواں ، پر دم جوان ہے زلفی“ اور پھر کائنات کی حقیقت کو ”خلق اور امر“ کی نوعیت پر غور کر کے ہی سمجھا جا سکتا ہے (۱)۔ اگر خلق میں تبدیلی اور وجود کی طرف اشارہ ہے ۔ تو امر میں سمت اور منزل کی طرف ۔ پر ایہیں ایک مقصد کے لیے سرگرم عمل ہے اور وجود کا اساسی پہلو ہیں احساس سمت ، مقصدیت ، حرکت اور مطلوب کی طرف سے“۔ مراجعت ہے ۔ کائنات ، انسان ، تاریخ پر ایک میں ہیں حرکی اصول کار فرما ہے ۔ جسم اگر خلقت کا مظہر ہے تو روح امر کی آئینہ دار ہے ۔ خودی اور اس کی تعمیر اس حرکی اصول کا تقاضا ہے ۔ ثقل اور ثقلی کی راہ انہی ذات نہیں ، اپنا ہے خودی ہے ۔ جو خود ایک ارتقائی اور حرکی عمل ہے ۔ روح کی معراج ذات باری تعالیٰ میں آتا ہو جانا نہیں بلکہ دوسرا حقیقی سے صحیح تعلق استوار کرتا ہے ۔ ایمان اس کا نقطہ آغاز ہے اور عمل اس کی ترقی کا راستہ ۔ یہی اصولہ حرکت تاریخ میں بھی کارفرما ہے ۔ تاریخی اعیان ہمیں ماضی کے صحت مند رجحانات کے بقا و استحکام کا لام نہیں بلکہ ایسی افکار اور فطرتی نصب العین کی روشنی میں انفرادی اور اجتماعی زندگی کے میدانوں میں ترقی الہام سے عبادت ہے ۔ انسان اس ارتقائی عمل کا اصل کارلہ ہے ۔ کائنات کی ہر شے اس کی مدد کے لیے لڑا ہوا ہے لیکن انسانی زندگی کچھ لغزش تر مقاصد کے حصول کے لیے ہے ۔ اور یہ ہے منہبہ لایات الہی (۲) ۔ اسلام وہ طریقہ ہے جو انسان کو اس کام کے لائق بناتا ہے اور تاریخ میں اس حرکت کو صحیح سمت دیتا ہے ۔ میراث نبوی اور ملت اسلامیہ کائنات کی اصل معارف کو پیش دے ۔ اگر وہ اپنا وظیفہ انجام نہ دیں تو ہنگام رونما ہو گا ۔ خود ان کے درمیان بھی کائنات میں ہیں ۔

(د) اقبال نے مذہب کی بنیاد عقل یا سائنس پر نہیں رکھی ۔ اس نے عقل ، تجربہ ، سائنس اور وجدان پر ایک کی اصل حقیقت کو واضح کیا اور ان کی بھوریوں اور دشمنوں پر روشنی ڈالی ۔

(۱) اشارہ ہے قرآنی آیت — ”الانسان الخلق والامر“ ① کی طرف (الافہام تہذ)

(۲) ملاحظہ ہو ۔ ”تشکیل جدید“ ، باب اول ، دوام ، دوام ، ”اعزاز خودی“ ، ”سوز ہے خودی“۔

”مختصر راہ“ در ہنگام دوا ، ”ساقی لہو“ اور ”زمانہ“ ۔ در بال جبرئیل ، ”توائے وقت“ در ہام

مشرق ۔

اس نے بتایا کہ جہت ، عقل اور وجدان کے نتائج کو وحی کی روشنی اور تربیت کے ذریعہ دور کیا جا سکتا ہے اور تینوں کو ایک دوسرے سے ہم آہنگ کر کے انسان کی خدمت اور رہائی کے صحیح مقام پر فائز کیا جا سکتا ہے^(۱) یہ لومعتزلاتی عقلیت اور مغرب کی بے جان سائنس کے مقابلہ میں عقل سلیم کی فتح تھی۔ اس طرح نبی کے تجربہ اور مشاہدہ کو مذہبی فکر میں ایک اساسی حیثیت قرار پائی۔ روحانی اور مادی تقسیم کا باطل نظریہ ترک ہوا اور دونوں کے امتزاج سے متوازن اسلامی زندگی کی تعمیر کی راہ روشن ہوئی۔

(۲) ایمان اور عمل کا باہمی تعلق واضح کرنے میں اقبال نے غیر معمولی قدرت کا ثبوت دیا۔ زندگی کا حریک تصور آپ سے آپ عمل کو مرکزی حیثیت دیتا ہے۔ پھر مذہبی تجربہ کی اساسی اہمیت بھی اسی سمت میں اشارہ کرتی ہے۔ اثباتہ خودی اور تعمیر شخصیت ایک مسلسل عمل ہے جس کے بغیر انسان مقام انسانیت کو حاصل نہیں کر سکتا۔ اثباتہ الہی کے تقاضے صرف تسخیر کائنات اور اصلاحِ محمدی ہی کے ذریعہ انجام دے جا سکتے ہیں۔ خودی ایک بے لگام قوت کا نام نہیں ہے بلکہ یہ خدا پرستی اور اخلاقِ تربیت سے ترقی پاتی ہے، عشق اس کی قوت بھرکتا ہے۔ اور مادی قوت کو دین کی حفاظت اور پوری دنیا میں نظامِ حق کے قیام کے لیے استعمال کرنا اس کی اصل منزل ہے۔ یہی خلافتِ الہی ہے یہی انسان کا مشن ہے^(۳) اقبال نے مذہب کا یہ انقلابی تصور دیا اور اس نے پوری قوم میں حرکت اور ہلچل مچا دی۔

(۳) اس تصورِ حیات اور اس مشن کا لازمی تقاضا ہے کہ خود سیاسی اقتدار اسلام کے تابع ہو۔ نہ صرف یہ کہ اسلام میں دین و دنیا کی کوئی تقسیم نہیں، بلکہ مذہب اور ریاست ایک ہی تصور کے دو رخ ہیں۔ اگر دین اور سیاست جدا ہو جائیں تو دین صرف رہبانیت بن جاتا ہے اور سیاست چنگیزیت میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ مسلمانوں کی قومیت ان کے دین ہی سے تو تشکیل پاتی ہے اور ان کی ریاست، معاشرت اور معیشت دین کے مقاصد ہی کے حصول کا ذریعہ ہیں۔ اس لیے ضروری ہے کہ اسلام اپنے اظہار کے لیے ریاست اور محمدی کا روپ دھار لے۔ مسلمانوں کو ایسے خطہٴ زمین کی ضرورت ہے جہاں وہ انبار کے اثاثے آزاد ہو کر اپنے بھائی وجود کا مکمل اظہار کر سکیں اور پھر اس روشنی کو باقی دنیا میں پھیلا سکیں۔ اسی عمل کو اقبال اسلام کی مرکزیت کہتا ہے اور اسی کے لیے اس نے ایک آزاد زمین کا مطالبہ کیا۔ آزاد اسلامی ریاست صرف مسلمانوں کی سیاسی ضرورت ہی نہیں بلکہ خود اسلام کا بنیادی تقاضا ہے^(۴)۔

(۴) اقبال نے مغربیت اور اس کے بطن سے رونما ہونے والی مختلف قہرکوں، خصوصیت سے لادہیت، مادیت، قومیت، سرمایہ داری اور اشتراکیت پر کڑی تنقید کی۔ اس نے بتایا کہ

(۱) تشکیلِ جدید، باب دوم و ہفتم۔

(۲) اسرارِ خودی اور رموزِ بے خودی۔

(۳) خطبہٴ صدارت ۱۹۳۰ء۔ نیز ملاحظہ ہو، تشکیلِ جدید، باب ششم و ہفتم، رموزِ بے خودی۔

ان کے لیے اسلام میں کوئی گنجائش نہیں۔ نیز یہ کہ یہ تحریکیں انسان کے ذہنوں اور ہریشالوں کا سبب ہیں^(۱)۔ مسلمانوں کی نجات ان کی پیروی میں نہیں بلکہ اپنی خودی کی نجات اور اپنے دین کے احیاء میں ہے۔ اگر انہوں نے مغرب کی تقلید کی وہیں کو اختیار کیا تو یہ ان کی خودی کے لیے شہرِ قاتل ہوگا۔ زندگی اور ترقی کا راستہ نہ ماضی کی تعمیل ہے اور نہ وقت کے نظاموں کی کورالہ پیروی — یہ راستہ اسلامی تعبیر نو کا راستہ ہے جو اثباتِ خودی، احیاءِ ایمان، تعمیرِ اخلاق، اجزاءِ اصلاح اور سیاسی انقلاب کے ذریعہ حاصل ہو سکتا ہے۔ اس کے ذریعہ سیاسی خلائی سے بھی نجات حاصل ہو سکے گی اور اس سے زیادہ خطرناک دہائی، محفل اور تہذیبِ خلائی سے بھی۔ پھر وہ 'جو زمانہ کے پیرو' بننے پر ناعت کر رہے ہیں 'زمانہ کی امامت' کا فریضہ انجام دے سکیں گے اور یہی ملتِ اسلامیہ کے کرنے کا اصل کام ہے۔

آہال نے ایک طرف دینی فکر کی تشکیل نو کی اور اسلامی قومیت کے تصور کو نکھارا تو دوسری طرف مثلی 'غیرت اور جذبہ' عمل کو بیدار کیا۔ مغربی افکار کے طلسم کو توڑا اور قوم کو کھلی اور سیاسی اعتبار سے اسلام کی راہ پر گامزن کرنے میں راہنمائی دی۔ یہی آہال کا اصل کارنامہ ہے اور اس بنا پر وہ بیسویں صدی کے اسلامی روپ کا امام اور اس میں تجدید کی زواہت کا بانی ہے۔

۲۔ ابوالکلام آزاد

اگر آہال نے تجدید کا لہرہ شعر کی زبان میں بنایا تو ابوالکلام نے اس راگ کو اپنی اشعار، تحریرات اور انقلابی خطبات کے ذریعہ بلند کیا۔ ابوالکلام (۱۸۸۸ء - ۱۹۵۸ء) کا تعلق ہندوستان کے ایک دینی خاندان سے تھا^(۲)۔ ان کی تعلیم خاندان کی علمی روایات کے مطابق ہوئی۔ جہانِ ہماری ہی میں انہوں نے علم و ادب کے میدان میں اپنا لوہا منوا لیا۔ 'غزوں'، 'السان الصدف'، 'الوکیل' اور 'اندو' میں شائع ہونے والے علمی مضامین نے ملک کے طول و عرض میں ان کا تعارف کرایا۔ پیر انہوں نے یکم جون ۱۹۱۲ء کو کلکتہ سے 'الہلال' کا اجراء کیا۔ یہی وہ تاریخ ہے جس سے علمی اور سیاسی میدان میں ابوالکلام کا غلغلہ بلند ہوا۔ وہ علمی اور سیاسی دنیا میں 'الہلال' کے دوش پر موطائی انداز میں داخل ہوئے اور اپنی ہر چہا بگھیے۔ ان کی زندگی کا یہ دور تقریباً دو عشروں پر پھیلا ہوا ہے۔ 'الہلال'، 'البلاغ'، 'تحریک حزب اللہ' اور 'تحریک خلافت' اس کے اہم سنگ میل ہیں۔ تحریکِ خلافت کے انتشار کے ساتھ ابوالکلام کی زندگی کا یہ دور بھی ختم

(۱) "ہم چاہتے ہیں کہ اسے اقوامِ شرق"، 'طریقہ حکیم'، 'جاوید لہرہ'، 'پیغامِ شرق' اس سلسلہ میں

۱۹۳۸ء کا سال نو کا پیغام جو آہال کی آخری تحریرات میں سے ہے اس میں ہے۔

(۲) یہ اس مطلب لیے ہے کہ ان کے خاندان کا تعلق دلی سے تھا یا مشرقِ پنجاب سے۔ ملاحظہ ہو،

ابوالکلام آزاد، تذکرہ، سابر القادری، داران، کراچی، ۱۹۵۹ء، السیم احمد فریدی، تعبیر

پر آزادی ہند، القرآن، لکھنؤ، ۱۹۵۹ء۔

ہو گیا اور اس کے بعد کے تیس سال ابوالکلام کی زندگی کے اس دور سے متعلق ہیں جس میں 'الہلال' اور 'البلاغ' والے ابوالکلام کی جگہ ایک دوسری ہی شخصیت کارفرما نظر آتی ہے۔ ابوالکلام کے طالب علم کو یہ دشت پیش آتی ہے کہ اسے ایک ہی شخص کی زندگی میں دو واضح شخصیات کا مطالعہ کرنا پڑتا ہے۔ ۱۹۳۰ء سے پہلے کا ابوالکلام جو اسلامی تجدید و احیاء کا علمبردار ہے^(۱) اور اس کے بعد کا ابوالکلام جو متعدد اوسیت اور کانگریسی سیکولرزم کا علمبردار ہے^(۲)۔

مولانا ابوالکلام آزاد کی دینی تحریکات ایک وسیع خریطہ پر پھیلی ہوئی ہیں۔ 'ترجمان القرآن' کے سوا انہوں نے کوئی کتاب جم کر کتابی شکل میں نہیں لکھی۔ انہوں نے اپنے خیالات کا اظہار مضامین، تقاریر اور خطوط کی شکل میں کیا جو ہزاروں صفحات پر پھیلے ہوئے ہیں اور جن کے متعدد مجموعے شائع ہو چکے ہیں۔^(۳)

'الہلال' اور 'البلاغ' کے مضامین کو بڑی حد تک دو قسموں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ ایک سلسلہ وہ تھا جو بنیادی طور پر وقت کے سیاسی مسائل یا واقعات سے متعلق

(۱) ترجمان القرآن، جلد اول کی تکمیل ۱۹۳۰ء میں ہوئی اور اس اہم تصانیف کی حیثیت دور اول کے چراغ کی آفریں اہڑک کی سی ہے۔ اس لیے ہم اسے حد فاصل غرار دے رہے ہیں۔

(۲) ابوالکلام کے دوست اور مدافع اور ان کی تفسیر کے انگریزی مترجم ڈاکٹر عبد القلیب ان کی وفات پر اپنے ہانگری مضمون میں لکھتے ہیں "میری اب بھی رائے ہے کہ جہاں تک اسلام کے بارے میں مولانا آزاد کی تحریرات کا تعلق ہے ان کا علمی کام بدقسمتی سے ۱۹۳۰ء میں جب کہ ترجمان القرآن کی پہلی جلد شائع ہوئی اختتام پذیر ہو گیا۔" ڈاکٹر عبد القلیب "ایک نا مکمل شاہکار" در بابوں کییر (مرتب) مولانا ابوالکلام آزاد: اسے سموریل والیوم (انگریزی)، نیوزارک ۱۹۵۹ء، ص ۱۱۷۔ ڈاکٹر اشتیاق حسین قریشی لکھتے ہیں: "توجوان ابوالکلام میں، جو عقائد اسلامی کا حامی تھا، اور اس سے زیادہ تجربہ کار سیاست دان میں، جس کے اعلیٰ اصول روزمرہ سیاست کی مصلحت اندیشیوں سے معتدل ہو گئے تھے، زمین و آسمان کا فرق ہے۔ یہ تبدیلی پر چیز ہی کہانی ہے۔ نظریات میں، آزاد میں۔ مسائل کے متعلق زاویہ نگاہ میں اور وفاداریوں میں یہی۔ وہ بالکل دو مختلف شخصیات معلوم ہوتی ہیں۔ یہ اختلاف شعور کی جھٹکی یا ابتدائی ہونہاری کی تکمیل کا معاملہ نہیں تھا بلکہ ایک مکمل قلب مابیت کی صورت تھی۔" قریشی، "بر عظیم پاک و ہند کی ملت اسلامیہ"، ص ۳۳۔

(۳) "نگارشات آزاد"، دہلی، ۱۹۶۰ء، "میرا عقیدہ"، دہلی، ۱۹۵۹ء، "خطبات آزاد"، دہلی، ۱۹۵۹ء، "مکاتات آزاد"، لاہور، ۱۹۶۰ء، "مسئلہ خلافت"، لاہور، ۱۹۶۰ء، "صبح اُمید"، لاہور۔ "کاروان خیال (مجموعہ خطوط)"، جنور، ۱۹۶۶ء، "تحریرات آزاد" (مرتبہ غلام رسول سہر)، لاہور۔ "تذکرہ"، لاہور۔

تھا۔ ان مضامین اور شذرات میں بھی اپنی علمی مباحث آگئے ہیں مگر اصل ان کا موضوع وقت کے سیاسی امور تھے۔ لیکن ان کے ساتھ ساتھ ایک سلسلہ "مضامین وہ ہے جس میں گو قسماً وقت سیاسی مسائل کا ذکر آیا ہے مگر اصل ان کے ذریعہ اسلام کی دعوت کو پیش کیا گیا ہے اور بنیادی اسلامی تصورات کی وضاحت کی گئی ہے۔ یہی وہ مضامین ہیں جن کے ذریعہ ابوالکلام نے اپنی دینی فکر کو پیش کیا۔

شہل نے ماضی پر اعتقاد اور سمعی تاریخ سے تعلق اور نسبت قائم کر دی تھی۔ اب اس اعتقاد کو بحیثیت تشکیل جلیلہ کے لیے استعمال کرنے کا مرحلہ تھا۔ اب لکھ دینی ادب کا مزاج دعویٰ تھا، ابوالکلام نے اس میں تعمیری جارحیت کا رنگ پیدا کیا اور جس نئے موضوع سے اس کو روشناس کیا وہ "اسلامی تشکیل" ہے۔ یعنی مسلمان اسلام کی روشنی میں اپنی زندگی کے ہر شعبہ کی از سر نو اصلاح اور تعمیر کریں۔

ادب میں تاریخی اور دینی روایت نے احیاء کے سوازیہ اور مقابلہ کا ایک نیا میدان کھول دیا تھا۔ بیسویں صدی میں مسلمانوں کے لیے نجات کی راہ یہ بتائی جاتی تھی کہ وہ مغربی تمدن کی پیروی کریں، بیسویں صدی میں مغرب پر تقیدی نگاہ ڈالی گئی اور اس کی غریبوں اور غلامیوں دونوں کو پان کیا جانے لگا۔ اقبال اور ابوالکلام دونوں نے مغربی تہذیب پر کڑی لکھ چینی کی۔ نیز مغربی تہذیب کے انفرادی تضادات بھی اب زیادہ نمایاں ہو کر سامنے آئے لکھے تھے۔ پہلی عالمی جنگ اور اس کی تباہ کاریاں مغربی تہذیب کے خلاف انسانیت کی طرف سے قرارداد عدم اعتقاد کی حیثیت رکھتی ہیں۔ مغرب کے اپنے فکری وجہات میں بھی خود اپنے تمدن سے بے زاری اور بے امیدانی کا اظہار ہونے لگا تھا۔^(۱) سرمایہ داری کے خلاف اشتراکیت کی دعوت نیز سے تیز تر ہوتی گئی اور بالآخر ۱۹۱۷ء میں روس میں اشتراکی ریاست ایک متبادل نظام کی حیثیت سے قائم ہو گئی۔

خود یورپ میں سرمایہ داری اور جمہوریت کے خلاف مختلف رد عمل رونما ہوئے جن کے نتیجہ میں نازم، فاشزم اور ایسی ہی دوسری تحریکیں ابھریں۔ ان رجحانات کا اثر اسلامی دنیا پر اور خصوصیت سے ہندوستان کی ذہنی فضا پر پڑ رہا تھا۔ اس مغربی تہذیب کی فکری بالادستی کو چیلنج کیا جا رہا تھا۔ یہ کام ابوالکلام، اقبال اور جد علی نے انجام دیا^(۲)۔

(۱) جرمن مفکر آسوالڈ اسپنگلر کی کتاب "زوال یورپ" پہلی جنگ کے فوراً بعد شائع ہوئی ہے۔
 (۲) ایسی۔ ایلرٹ کی مشہور کتاب "دی ہولو جین" (کھوکھلے انسان) ۱۹۴۰ء میں لکھی گئی۔ ملاحظہ ہو، محمود احمد "دی فرسٹ سٹپ سین" دو اقبال ریویو، کراچی ۲۰۱۹ء۔

(۳) مولانا جد علی جوہر نے سیاسی اور جذباتی سطح پر اس کام کو زیادہ موثر طور پر انجام دیا ہے لیکن خالص علمی ادوار میں اس باب میں چند کوششیں انہوں نے کیں۔
 کلیرٹ اور ہمدرد کے مضامین، مولانا عبدالجبار دریا بادی کے نام خطوط (بلاخطہ ہو: دریا بادی، جد علی: ذاتی ڈائری کے چند نقوش، (العظم گڑھ) اور ان کی تکمیل خود نوشت (مافی لائف: اے پریکٹسٹ) اس کے شاہد ہیں۔

ابوالکلام کے علمی اور دینی کام کو مختصراً یوں بیان کیا جا سکتا ہے۔

اسلامی لشکرِ جدید

اولاً ابوالکلام آزاد نے مغربی تہذیب پر تنقید کا ایک خاص اسلوب تیار کیا۔ انہوں نے منطقی الفاظ میں مغربی تہذیب کے اجزائے ترکیبی کا تجزیہ اور ان پر تنقید کی بجائے مغربی تہذیب کے بارے میں ایک کلی (gestalt) مؤلفہ اختیار کیا اور وہ یہ کہ اسے انسان کلی اور اسلام دشمن ثابت کیا۔ جنگ اور محوِ برتری، سرمایہ دہستی، دولت خانیہ اور تمام مسلمانانِ عالم کے خلاف مغرب کی سازشیں اور دراز دستیوں ان کی تنقید کا لشکرِ بنی اور ان کے ذریعہ، انہوں نے مغربی تہذیب سے عام تنقید پیدا کیا۔ انہوں نے یہ دکھایا کہ مغرب دنیا کی اقوام پر ظلم کر رہا ہے اور ظالم ہے نہ مرعوب ہونا چاہیے۔ اس کے بارے میں صرف نفرت اور حقارت اور مقابلہ اور مجاہدہ ہی کا رویہ صحیح ہو سکتا ہے۔ یہ ایک نفسیاتی حملہ تھا جو بیتِ کاؤگر رہا اور جس نے مرعوبیت کی فضا کو مخالفت اور سیاہ رزت کے آئینہ میں تبدیل کر دیا۔

مغربی تہذیب کے اصل منبع پر فلسفاتی ضرب کے ساتھ ساتھ انہوں نے مغرب پرستی کی اس تحریک پر زبردست تنقید کی جو خود پترِ صوفیہ میں ایک عرب سے پروان چڑھ رہی تھی اور جسے یہاں جدید تعلیم یافتہ طبقہ کی آزاد روی اور تشدد کی تحریک کہا جا سکتا ہے۔ اس گروہ کے سیاسی، فکری، تعلیمی، اخلاقی حلقے کہ ادبی مؤلفہ^(۱) پر انہوں نے بھرپور تنقید کی۔ اس تنقید میں انہوں نے علمی اور جذباتی پر دو انداز اختیار کئے۔ ابوالکلام نے جو حکمتِ عملی اختیار کی وہ یہ تھی کہ مغربی تہذیب کے ان دیسی مظاہر کو ہدف بنایا جائے تاکہ مغربیت کی رو کا رخ موڑا جا سکے۔ انہوں نے بتایا کہ مغرب کی تنقید اور انگریز کی مخالفت دینی اعتبار سے غلط، اخلاقی اعتبار سے سہلک، سیاسی اعتبار سے لباہ کن اور تہنیتی اعتبار سے خسارہ کا موہا ہے۔ اس کے مقابلہ میں مسلمانوں کے لیے صحیح و نادر عمل صرف یہ ہے کہ وہ اپنے دین کی بنیاد پر اپنی دنیا کی تعمیر کی کوشش کریں۔ انہوں نے اس 'علم الکلام' پر زبردست تنقید کی جس میں اسلامی حقائق کو مغرب کے 'انہوں میں تعالے اور مغربی فکر کی روشنی میں اسلامی افکار کو سمجھنے اور بیان کرنے کی کوشش کی جا رہی تھی۔ انہوں نے اسے قرآن کے ساتھ مذاق قرار دیا اور یہ حملہ اس فوج سے کیا کہ ایسی کوششیں 'دینی درپوزہ کری' سمجھی جائے لگیں (۱۶)۔

(۱) مثال کے طور پر انگریزی الفاظ کے ترجموں کی ایک خاص روش تک انہوں نے تنقید کی اور اسے ایک نیا لغوہ قرار دیا۔

(۲) سید عبداللہ، فلاکٹر، میر امن سے عبدالحق تک، ص ۲۵۴۔

ثانیاً ابوالکلام نے دین کو ایک اجتماعی نظام اور ایک انقلابی دعوت کی حیثیت سے پیش کیا۔ انہوں نے اسلامی نظام کے مختلف پہلوؤں کی تفصیل علمی اور تحقیقی انداز میں دی اور یہی نہیں کی مگر ایک کلاسی انداز میں اس امر کو پوری قوت کے ساتھ پیش کیا کہ مسلمانوں کے زوال کا سبب اسلام کو چھوڑنا اور غیر اسلامی نظاموں کو اختیار کرنا ہے اور ان کے لیے قرآن کا راستہ یہ ہے کہ وہ اسلام کو اپنی منزل بنا لیں۔ اس حقیقت کو ثابت کرنے کا ایک طریقہ تو یہ تھا کہ زندگی کے مختلف شعبوں کے بارے میں اسلام نے جو راہنمائی دی ہے اسے سراہ کر دکھایا جائے اور ان شعبوں کے مسائل کو حل کر دیا جائے کہ اسلام کی تعلیم کتنی صحیح اور کتنی بلند ہے۔ ابوالکلام نے بالعموم یہ طریقہ اختیار نہیں کیا۔ اس کی بجائے انہوں نے اصل اہمیت اس کو دی کہ ایک نیا زاویہ نگاہ پیدا کیا جائے۔ قوم کو دعوت دی جائے کہ وہ مسائل پر قرآن و حدیث کی نگاہ سے دیکھنے اور غور کرنے لگے اور مسائل اس مرکزی نقطہ پر بحث و گفتگو کے ذریعہ، یہ عمومی احساس بیدار کیا جائے کہ قرآن زندگی کے تمام امور کے بارے میں ایک خاص نقطہ نظر پیش کرتا ہے اور مسلمانوں کو اس نقطہ نظر سے ان پر غور کرنے کی دعوت دیتا ہے۔ اس کام کو سرانجام دینے کے لیے انہوں نے وقت کے مسائل کو اپنا موضوع بنایا اور ان مسائل، حالات اور کوائف کا جائزہ اس طرح لیا کہ ہر باب میں قرآن کی کسی نہ کسی آیت یا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی کسی نہ کسی حدیث سے روشنی ڈالی۔ اس طرح ابوالکلام نے دو کام انجام دیے۔ ایک یہ کہ قلم قدم پر یہ دکھایا کہ قرآن و حدیث ہمیں عقیدہ اور ذات اخلاق ہی سے بحث نہیں کرتے بلکہ زندگی کے تمام مسائل، خصوصیت سے اجتماعی مسائل کے بارے میں واضح ہدایت دیتے ہیں اور اس ہدایت سے ملتفت کی بناء پر مسلمان ذات اور خلافت کی زندگی گزار رہے ہیں اور دوسرے یہ کہ معاملات پر سوچنے اور مسائل کو سمجھنے کے لیے انفرادی اور اجتماعی سطح پر ایک نئے انداز فکر کی داغ بیل ڈالی، یعنی ذاتی یا فوری مسلمات، مغرب کی مثال اور نمونہ یا عقل مافی کی روایات کی جگہ قرآن و حدیث کی روشنی میں معاملات پر غور۔ اس انداز کو ہم 'اسلامی تشکیل جدید' کی اصلاح سے تعبیر کرتے ہیں (۱)۔

یہ 'اسلامی تشکیل جدید' ابوالکلام کی دعوت کا مرکزی نقطہ ہے۔ اس کو انہوں نے 'الہدای' کا اصل مقصد قرار دیا اور اسی کے لیے انہوں حزب اقدام کرنے کی کوشش کی۔ دوسرے تو

(۱) یہ بات دلچسپی کا باعث ہے کہ علامہ اہل الے اپنی 'زبور' نظریہ کی تبدیلی کو مرکزی اہمیت دی تھی۔ انہوں نے بھی بالعموم مسائل پر تفصیلی گفتگو نہیں کی ہے اور جہاں ایسی کوشش کی ہے، مثلاً مذہبی تجربہ کی نوعیت، اسلامی قانون کی حقیقت اور اسلام کا تصور قومیت و وطن بھی یہ کام صرف توضیح و تفسیل کے طور پر کیا ہے۔ اپنے خطبات میں وہ اس بات پر بہت زور دیتے ہیں کہ قرآن کا اصل کام یہ ہے کہ وہ غور و فکر کا ایک خاص انداز اور مذہبی تصور کی ایک خاص کیفیت قائم کرتا ہے اور یہی چیز اسلامی تنظیمات اور اسلامی امور کی اہل ہے۔ تشکیل جدید (الگریڈ)، ص ۲۰۔

یہ دعوت ان کے اس دور کے تمام ہی مضامین میں موجود ہے لیکن اس کا جامع بیان ان کے مضامین "القطاس المستقیم" اور "الامر بالمعروف والنہی عن المنکر" میں ملتا ہے^(۱)۔ اس سلسلہ مضامین میں ابوالکلام نے دین و دنیا کی تقسیم پر ضرب کاری لگائی اور الباق قرآن کی دعوت دی۔ اس دعوت کا خلاصہ ان کے اپنے الفاظ میں یہ ہے :

- ۱۔ مسلمانوں کے لیے ہر شے ان کے مذہب میں ہے۔ پس اگر وہ آج کل پولیٹیکل زندگی اپنے اندر پیدا کرنا چاہتے ہیں تو اس کی جگہ اس شے ہی کو کیوں نہ پیدا کر لیں جو نہ صرف پولیٹیکس بلکہ قومی احوال کی ہر شاخ کو زندہ کر دے۔
- ۲۔ قرآن کریم صرف نماز اور وضو کے فرض بتلانے کے لیے نازل نہیں ہوا بلکہ وہ انسانوں کے لیے ایک کمال و اکمل لالوں کی حیثیت رکھتا ہے، جیسا ہے انسانی زندگی کی کوئی شے باہر نہیں۔ پس مسلمانوں کی ہر وہ پالیسی اور ہر وہ عدل جو قرآنی تعلیم پر مبنی نہ ہوگا، ان کے لیے کبھی موجب فوز و فلاح نہیں ہو سکتا۔
- ۳۔ مسلمانوں کا تمام کاروبار خدا سے ہے اور خدا کے سوا جو کچھ ہے وہ ان کے لیے اصنام و طواغیت یعنی بتوں کا حکم رکھتا ہے۔ پس جب تک وہ خدا کے آگے نہیں جھکیں گے دنیا کی کوئی چیز ان کے آگے نہیں جھکے گی۔
- ۴۔ ان کو اپنا نصب العین صرف اسلام بنانا چاہیے اور مادی طاقت اس پر صرف کرنی چاہیے کہ وہ ہر طرف سے ہٹ کر صرف احکام اسلام کے مطیع و منقاد ہو جائیں۔ اسلام ان کے لیے صحیح پولیٹیکس کی راہ کھولے گا۔ تعلیم کا حکم دے گا۔ اخلاق و خصائل میں تبدیلی پیدا کرے گا اور وہ تمام باتیں جن کو لڑکی یا لڑکے، قوموں میں دیکھ کر وہ لہجہ رہے ہیں، نقصان و مفسرت سے صاف ہو کر ان میں پیدا ہو جائیں گی۔ "ہذا تذکرہ من شاء اتخذنا الی ربہ سبیلاً"^(۲)۔

اس مفہوم اسلامی تشکیل کے لیے آزاد نے اصرار کیا کہ وہ محض سیاسی کام نہیں ہے بلکہ خالص اسلامی حرکت ہے اور اس کام کے دو حصے ہیں :

(الف) مسلمان اپنے احوال میں علمی اور مذہبی تبدیلی پیدا کریں۔ سیاسی اور تعلیمی اختیارات اسی وقت موافق ہو سکیں گے جب ان کا سرچشمہ اسلامی شعور اور دینی احوال ہو ورنہ نہیں۔ یہ ابتدائی مسلمانوں کے زاویہ نگاہ میں، الفرادی زندگی میں اور اجتماعی معاملات میں رونما ہوتی جائے۔

(۱) ملاحظہ ہو۔ نگارشات آزاد، دہلی۔

(۲) نگارشات آزاد، دہلی، ص ۳۵، ۳۶۔

(ب) تعلیم ، معاشرت اور سیاست میں ان کو برائے اباحہ اقوام کوئی رول اختیار نہیں کرتی چاہیے ۔ وہ جو رول بھی اختیار کریں وہ برائے مذہب ہو ۔ یہ ابوالکلام کی دینی فکر کا سب سے اہم پہلو اور اس دور کے دینی ادب کا مرکزی تصور ہے ۔ ابوالکلام اس مرکز سے جب ہٹ گئے اب بھی دینی فکر کا مرکز میں رہا اور آج تک ہے ۔

ثالث ابوالکلام کا ایک اہم کلامہ تفسیر ”ترجمان القرآن“ ہے ۔ خالص علمی اعتبار سے یہ ابوالکلام کی سب سے اہم کوشش ہے ۔ ان کے خطبات میں ان کی دینی بصیرت کی جھلکیاں دھل پڑی ہیں ، لیکن یہ وہ کتاب ہے جس میں ان کی پختہ فکر کا ایک مربوط اور منضبط بیان موجود ہے ۔ ابوالکلام کی اصل غواہی یہ تھی کہ وہ قرآن کے مطالب کو عام کرنے اور اس کی تفہیم کی سطح کو بلند کرنے کے لیے ایک عام اہم ترجمہ مختصر حواشی کے ساتھ کریں ۔ پھر عام پڑھے لکھے طبقے کے لیے اس کی ایک تفسیر لکھیں جس میں مطالبہ قرآن کی تشریح ہو اور پھر اہل علم کے لیے ایک مقدمہ تفسیر لکھیں جس میں تفسیر کے اہم مسائل پر گفتگو کریں^(۱) ۔ عملاً وہ مقدمہ تفسیر نہ لکھ سکے ۔ تفسیر میں صرف سورۃ فائدہ کی تفسیر اور سورۃ الاعراف سے سورۃ النور تک کی سورتوں کے بارے میں چند تفسیری مقالات لکھ سکے اور ترجمہ و حواشی سورۃ فائدہ تا سورۃ النور تک لکھ پائے^(۲) ۔ مولانا آزاد کا ترجمہ سہل اور روان ہے اور نامکمل ہونے کے باوجود بلاشبہ ایک مفید علمی اور دینی خدمت ہے ۔ لیکن ان کا اصل کلامہ تفسیر سورۃ فائدہ اور دوسرے تفسیری مقالات ہیں جن میں ان کی دینی فکر کا پھول اُگیا ہے ۔

بنیادی تصورات

(الف) اس تفسیر کی ایک بنیادی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں عام تفسیری مباحث بہت کم ہیں اور اصل اہمیت قرآن کے بنیادی تصورات کو دی گئی ہے ۔ کوشش کی گئی ہے کہ ان تصورات کو قرآن کی مجموعی تعلیمات کی روشنی میں واضح کر دیا جائے تاکہ یہ قرآن فہم کے لیے کلید بن جائیں ۔ یہی وجہ ہے کہ تفسیر کا جو ایک خاص نوج قائم ہو گیا تھا انہوں نے اس سے انحراف کیا ہے اور ”ترجمان القرآن“ اپنے انداز کے اعتبار سے ایک بالکل منفرد چیز بن گئی ۔

(۱) ترجمان القرآن ، جلد اول (کراچی) ، ص ۶۶ ، ۶۷ ، ۶۸ ، جلد دوم ، ص ۳۷ ۔

(۲) یہ حصہ ۲۳ سورتوں اور ۷۱ پاروں سے کچھ زائد پر مشتمل ہے ۔ بالیات ترجمان القرآن کے نام سے جو جلد مولانا غلام رسول دہرے مرتب کی ہے وہ مفید تو ضرور ہے مگر اسے ”ترجمان القرآن“ کی جلد سوم یا اس کا قائم مقام نہیں سمجھا جا سکتا ۔ اس میں باقی سورتوں میں متعدد متفرق آیات کا جو ترجمہ اور تشریح مولانا آزاد کی تحریرات میں ملتا ہے اسے جمع کر دیا گیا ہے اور مقدمہ اور تفسیر سورۃ فائدہ کا خلاصہ اس میں شامل کر دیا گیا ہے ۔

(ب) دوسری بنیادی بات یہ ہے کہ اس میں لغات اور تفسیر دونوں سے ہٹ کر زلیہ عمل اختیار کی گئی ہے۔ قدیم تفسیروں میں اسرائیلیات اور کلامیات نے اتنی راہ پائی تھی کہ وہ قرآن کی تعلیم روشنی ڈالنے کی بجائے متعدد مقامات پر اس پر پردہ ڈالنے کا کام انجام دیتی تھیں^(۱)۔ اس کے مقابلے میں مجتہدین نے کوشش کی ہے کہ قرآن کو اپنے زمانہ کے افکار کی روشنی میں ڈھالیں۔ یہ کام ماضی میں یونانی فکر کے زیر اثر ہوا اور آج مغربی فکر کے زیر اثر ہو رہا ہے^(۲)۔ ابوالکلام نے ان دونوں روشوں سے ہٹ کر اس بات کی کوشش کی ہے کہ فاری قرآن کے ساتھ ساتھ جیسے اور کہیں بھی تفسیر اس کے اور قرآن کے درمیان حائل نہ ہو۔ نیز قرآن کی تعلیمات کی عصری تعبیر سے گریز کیا جائے اور بالعموم وہ اس میں کلیل رس ہے^(۳)۔

(ج) تیسری اہم چیز یہ ہے کہ 'ترجمان القرآن' میں وحی اور ہدایات کو ایک مسلسل بیان سمجھ کر گفتگو کی گئی ہے۔ اس طرح قرآن کے مجموعی ربط اور نظم کو ملحوظ رکھا گیا ہے^(۴)۔

(۱) ترجمان القرآن جلد اول، ص ۴۰-۴۱، ابوالکلام اس رجحان کو قرآن پر وضاحت کا غلبہ قرار دیتے ہیں ص ۴۱۔

(۲) ایضاً، ص ۴۲، ۴۳، جلد دوم، ص ۱۷۵۔

(۳) چند مقامات ایسے ضرور ہیں جہاں یہ کہنک ہوتی ہے کہ خود مولانا آزاد بھی اس معیار کو نبھا نہیں سکے ہیں۔ صفات باری تعالیٰ کی بحث میں وہ وقت کے مذہبی ارتقاء کے نظریات سے پوری طرح اپنے کو نہ بچا سکے۔ (جلد اول، ص ۱۶۲ و بعد)۔ اسی طرح وحدت ادیان کی بحث میں وہ ہندوستان کی دینی فکر اور سیاسی مصلحتوں کو کلی طور پر نظر انداز نہ کر پائے (جلد اول ص ۲۱۳ تا ۲۱۵)۔ ایک اور نازک مقام فاروق کا نظریہ ارتقاء ہے۔ سورۃ المؤمنون پر تفسیری نوٹ میں انہوں نے ارنسٹ ہیکل کا اس درجہ تسبیح کیا ہے کہ قرآن کا عمومی بیان ایک خاص عصری تعبیر کی حدود میں مقید ہونا نظر آتا ہے۔ جدید حیوانیات (Zoology) اور علم الجسم (Physiology) بھی تفصیلات کے اس خاص بیان سے جو ہیکل نے دیا تھا گزشتہ چاس سال میں ایک حد تک دور ہٹ گئے ہیں۔ (جلد دوم، ص ۵۴۰، ۵۴۱)۔

(۴) گو آیات و سورتوں کے ربط اور نظم باہمی پر ابوالکلام نے منہل بحث نہیں کی ہے لیکن ان کی تفسیر اس کو ایک حقیقت مان کر چلتی ہے۔ نظم قرآن کے نقطہ نظر سے سب سے اہم کام اس دور کے ایک اور خادم قرآن مولانا حمید الدین فراہی نے انجام دیا ہے جن کی اصل کتب عربی میں ہیں۔ ان کے مقدمہ نظام قرآن اور ۱۴ سورتوں کی تفسیر کا ترجمہ مولانا امین احسن اصلاحی کے قلم سے "مجموعہ تفاسیر فراہی" کے نام سے شائع ہو چکا ہے۔ خود مولانا اصلاحی بھی اسی نقطہ نظر سے تفسیر قرآن لکھ رہے ہیں جس کی پہلی جلد 'تدبر قرآن' (سورۃ فاتحہ تا سورۃ آل عمران) شائع ہو چکی ہے اور دوسری جلد 'زیر طباعت' ہے۔ مولانا مزدودی کی 'تہذیب القرآن' میں بھی ربط اور وحی کے بیان کے تسلسل کو ملحوظ رکھا گیا ہے۔

جو کم از کم اردو تفاسیر کی حد تک ایک نیا رجحان ہے اور خود عربی تفاسیر میں بھی صرف چند تفاسیر میں اس پہلو کو اہمیت دی گئی ہے۔

(۵) چوتھی بڑی اہم بات یہ ہے کہ 'ترجمان القرآن' کے مطالعے سے صرف یہ معلوم نہیں ہوتا کہ قرآن ایک خاص مقام پر کیا کہہ رہا ہے بلکہ بصیرت مجموعی قرآن کا طرز استدلال بھی سامنے آتا ہے۔ یہ چیز ایک طرف قرآن فہمی کی راہیں کھولتی ہے اور دوسری طرف ایک نئے علم الکلام کی قریب و تدوین کی طرف ایک مثبت قدم ہے۔ یہ وہ کام ہے جسے اپنے اپنے انداز میں بیسویں صدی کے دوسرے اہل علم نے آگے بڑھایا ہے^{۱۲}۔ آخری چیز وہ اہم سیاحت ہے جو اس تفسیر میں آئے ہیں۔ اس جالزم میں ان کا اعطاء ممکن نہیں البتہ چند کلیدی تصورات کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے۔

کلیدی تصورات

۱۔ مذہب کی اصل مذہبیں شعور و احساس ہے جو ایک خاص ذہنی اور قلبی کیفیت کا نام ہے جس میں انسان کو اس کا نیک وقت وجدانی احساس اور عقلی یقین حاصل ہو کہ کائنات کے مقصد اور بلا یقلم و ارادہ نہیں ہے اور یہ کہ اس کا ایک رب ہے جس کی نشانیات انسانی و اخلاقی میں پھیل چکی ہیں۔ اس رب سے انسان کے صحیح رشتہ اور تعلق کی استواری کا نام مذہب ہے۔

۲۔ نجات کے لیے صرف ایمان اور عقیدہ کافی نہیں بلکہ عمل بھی ضروری ہے۔ البتہ عمل کی متعین شکل کے باب میں بات واضح نہیں ہے۔

۳۔ اللہ اور خدا کا رشتہ جس بنیاد پر قائم ہے وہ ربوبیت ہے۔ ربوبیت کا نام کائنات میں اور اس کے چہرہ میں جاری و ساری ہے اور ربوبیت کی یہ عالمگیریت اور مرکزیت وحدت اللہ (توحید) کی طرف راہنہی کرتی ہے۔ رحمت اس ربوبیت کی ایک شاخ ہے۔ چہاں ضرورتوں کے ساتھ روحانی، اخلاقی اور مکتبی ضرورتوں کی تکمیل کے لیے راہنہی اور ہدایت و رسالت اور الہدئی۔۔۔ اسی کا ایک حصہ ہے اور

(۱) یہ کہنا تو مشکل ہے کہ ترجمان القرآن نے دوسرے اہل علم کے اسلوب پر بالواسطہ یا بلا واسطہ اثر ڈالا لیکن تفسیر سورۃ فاتحہ میں قرآن کے طرز استدلال اور اسلوب دلیل کے جو غد و غل ملبک کہے گئے ہیں، اس کی چھلکیاں مولانا عبد سلیمان ندوی کی حیرۃ انسانی (جلد چہارم تا ششم)، مولانا مودودی کی "اسلامی تہذیب اور اس کے اصول و مبادی" اور مولانا امین احسن اسلامی کی "حقیقت شرک" اور "حقیقت توحید" میں بھی دیکھی جا سکتی ہیں۔

عدالت اور جوابدہی (آخرت) کا تصور اسی نعمت اور ہدایت کا فطری تقاضا ہے۔ اس طرح ربوبیت کے مرکزی تصور کے گرد اسلام کے پورے تصور حیات اور اس کے اساسی اعتقادات، توحید، رسالت اور آخرت کو پیش کیا گیا ہے اور اس کے نظام حیات کی روح اور اس کے مزاج کی صورت بندی کی گئی ہے۔ چند دینی فکر میں ربوبیت کا یہ پسہ گیر اور مرتب تصور ابوالکلام کا ایک کارنامہ ہے۔ ربوبیت کا یہ تصور اس دور کی دینی فکر کا ایک اہم موضوع رہا ہے۔ مولانا مودودی نے ربوبیت کے تصور سے سیاسی حاکمیت کے نظریہ کو اخذ کیا اور اسے فلسفہٴ مباحث و مکتب کا مرکزی نقطہ بنایا^(۱)۔ علامہ احمد پرویز نے ربوبیت کے تصور پر معاشی نظام کا نقشہ مرتب کیا اور معاشی اشتراکیت کے لیے اس سے استفادہ جواز طلب کی۔

۴۔ تمام مذاہب کی اصل تعلیم توحید ہے۔ صلاتِ الہی کے بارے میں مذاہب کے درمیان اختلاف ہوا ہے اور صفات کے باب میں ایک ارتقائی سلسلہ نظر آتا ہے مگر انسان شرک سے توحید کی طرف نہیں آیا بلکہ توحید سے شرک کی طرف مراجعت معکوس کا مرتکب ہوا ہے۔ ابوالکلام اسلام کے اس تصور کو بڑی خوبی کے ساتھ پیش کرتے ہیں کہ توحید اصل ہے۔ اس سلسلہ میں وہ تقابلِ ادیان اور علم الانسان کی تحقیقات سے بھی پورا فائدہ اٹھاتے ہیں۔ البتہ صلات کے تصور میں ارتقاء کے باب میں یہ محسوس ہوتا ہے کہ قرآنی تصور، تقابلِ ادیان کے مباحث اور چند تاریخی تعلقات میں وہ پوری طرح تطبیق نہ کر سکے۔ اس کے باوجود ان مباحث میں جو چیز اہمیت رکھتی ہے وہ تقابلِ ادیان کی علمی روایت کی تجدید ہے۔

۵۔ تفسیر سورۃ فاتحہ میں ہدایت کی عالمگیریت اور انسانیت کی وحدت کے تصورات کو بڑی وضاحت کے ساتھ پیش کیا گیا ہے لیکن یہاں وحدتِ دینی اور وحدتِ ادیان کے لطیف فرق کے سلسلہ میں توازن و اعتدال باقی نہیں رہا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے انسانوں کی ہدایت کے لیے جو روہانی مختلف زمانوں میں بھیجی ہے اس کے ایک ہونے میں تو کوئی شبہ نہیں لیکن اس کے ایک نہ رہنے نے (انسانوں کی طرف سے اس میں تحریف، تبدیلی یا اسے کم کر دینے کے باعث) جو صورت پیدا کی اور جس کی وجہ سے دوسرے ایسا بھیجے گئے، ان کے آجانے کے بعد پرانی ہدایت کی حقیقت کے تعین میں صاحبِ الزمان القرآن کا قلم زاہد ثواب سے پشما ہوا معلوم ہوتا ہے۔ اس سے

(۱) مولانا مودودی، قرآن کی چار بنیادی اصطلاحیں - ص ۳۳، ۱۱۳ - "الاسلامی ریاست"۔

حکایت کثرتِ افواہ کے ماننے والوں نے فائدہ اٹھایا^(۱)۔ اور مولانا کے مخلص احباب تردد میں مبتلا ہو گئے۔ تفسیر کی حد تک یہ نقطہ غیر واضح رہتا ہے^(۲)۔ اور یہی وہ مقام ہے جہاں مولانا کا قلم تجدید سے تجدید کی طرف بھٹکتا ہوا نظر آتا ہے۔

مسئلہ خلافت

مولانا کی تحریرات میں ایک سہم بالشان موضوع مسئلہ خلافت بھی ہے۔ مگر اس موضوع پر تحریکِ خلافت کے دوران متعدد اہلِ علم نے قلم اٹھایا، مگر مولانا آزاد کے مضامین اور خطبات اسلامی نقطہ نظر کی موثر ترین تشریح و تفسیر ہیں^(۳)۔ اس میں مسلمانوں کی سیاسی آزادی، عالمگیر برادری، جاہلی نظام اور تشیع، اہلسنت کی ضرورت اور لوحیت، نظام، امر اور شوریات کی خصوصیات اور اسلام کے بین الاقوامی نظام کے موضوعات پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔

اوپر کی سطور میں اہم رجحانات کا جائزہ لیا ہے۔ بارے موضوع ۱۹۱۲ء سے ۱۹۳۶ء تک^(۴) کی اصلاح دیں ہیں۔ اس کے بعد مولانا کے مختلف مضامین اور تقاریر شائع ہوئے ہیں، مگر ان میں دینی ادب کے نقطہ نظر سے فکری اعتبار سے کوئی اہم چیز نہیں ہے۔ البتہ ان مضامین اور تقاریر میں متعدد قومیت کا تصور نمایاں ہے اور اسے بالعموم سیاسی حیثیت سے اور کبھی کبھی دینی حیثیت سے پیش کیا گیا ہے۔ مولانا آزاد کی دینی فکر کے جائزہ میں دو سوال ان کے طالبِ علم کے لیے پریشانی کا باعث ہوتے ہیں۔ ایک یہ کہ جو اصل دعوت انہوں نے ”الہدای“ اور ”الانوار“ کے ذریعہ پیش کی تھی وہ خود آہستہ آہستہ اس سے دست کشی کیوں ہو گئی حالانکہ انہوں نے اسی کوئی چیز نہیں لکھی یا کہیں جس سے یہ مترشح ہوتا ہو کہ وہ اس دعوت کی صحت کے قائل نہ رہے ہوں۔

(۱) ایک ولندیزی مستشرق جے۔ ایم۔ ایچ۔ ہالین جولیر، مولانا کی اس پوزیشن سے بڑا پورا فائدہ اٹھاتا ہے اور ان کی اس ”عالمگیریت“ (۱) سیاسی حرکات و حالات، (۲) تصوف کے اثرات اور (۳) ہندو فکر و عمل اور اس ماحول سے مولانا کی روشنی میں تعبیر کرتا ہے۔ ہالین: ”اسے مولفین اور تدوین“ در (Die world des Islams)، برلن جلد ۲، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ص ۱۹۵۲۔

(۲) عقیدہ کی حد تک مولانا اپنی پوزیشن کی وضاحت غلام رسول سہر کے نام اپنے خط میں کر دیتے ہیں۔ ملاحظہ ہو۔ ”تیسرا عقیدہ“۔ اردہ علمی حیثیت سے یہ مسئلہ باقی رہتا ہے اور ترجمان القرآن کی بعد کی اشاعتوں میں اس میں کوئی تبدیلی نہیں کی گئی۔ مسئلہ کی یہی تعبیر دوسرے اہلِ علم کرتے ہیں اور ان خیالات کو مولانا کی طرف منسوب کرتے رہے۔ ملاحظہ ہو ڈاکٹر عابد حسین، دی فسطی آف انٹین مسلمز، ص ۹۵۔ مولانا آزاد کے اس تصور پر تنقید کے لیے ملاحظہ ہو۔ مولانا عبد الباقاعلی بوندیدی، تقسیمات، جلد اول، ص ۲۱۸۔ ۲۲۷۔

(۳) ملاحظہ ہو ”مسئلہ خلافت“ اور ”خطبات آزاد“۔

(۴) ترجمان القرآن، جلد دوم کی اشاعت ۱۹۳۶ء میں ہوئی ہے۔ جلد اول ۱۹۳۱ء میں شائع ہوئی اور اس کا دوسرا ایڈیشن ۱۹۳۵ء میں آیا۔

دوسرا سوال یہ ہے کہ اسلامی سیاست اور اسلامی تشکیل جدید سے متعلقہ قومیت تک کا ذہنی سفر انہوں نے کیسے انجام دیا ۔

پچلے سوال کے سلسلہ میں ہم صرف اتنا عرض کریں گے کہ یا تو ابوالکلام نے یہ محسوس کر لیا کہ وہ اس دعوت کے عملی تقاضے پورے نہیں کر سکیں گے جو وہ دے رہے ہیں یا وہ بہت چالشی قوم سے ماہوس ہو گئے کہ وہ اس دعوت کے لیے اخلاقی اور ذہنی اعتبار سے تیار ہے اور نہ سیاسی اعتبار سے اسے ایک کاریب پل تصور کرتی ہے ۔ اگر حالات کی بہترین تعبیر کی جائے تو یہ دوسری بات صحیح سمجھی جا سکتی ہے ۔ یہ ایک حذیت سے ابوالکلام کی ناکامی ہے ۔ لیکن اس کے باوجود فکری اعتبار سے جو کام انہوں نے انجام دیا اس کی قدر و قیمت کم نہیں ہوتی اور اس کے تاریخی اثرات سے صرف نظر نا اصفی ہوگی (۱) ۔

دوسرے سوال کے بارے میں ہمارا خیال یہ ہے کہ شروع ہی سے مولانا ابوالکلام کے ذہن میں دو تصورات کا غلبہ تھا ۔ اسلامی تشکیل جدید اور سیاسی آزادی ۔ وہ پہلے یہ سمجھتے تھے کہ دونوں کو ایک ساتھ انجام دیا جا سکتا ہے بلکہ دونوں دراصل ایک ہی ہیں لیکن آہستہ آہستہ حالات نے یہ بتایا کہ دونوں لازماً ۔ خصوصیت سے زمانی میزان میں ۔ ایک نہیں ہیں ۔ آہستہ آہستہ وہ اسلامی تشکیل جدید سے سیاسی آزادی کے نصب العین کی طرف مراجعت کرنے لگے ۔ تحریک خلافت اس سلسلہ میں ایک اہم سنگ میل ہے ۔ اس میں ایک طرف خلافت کا اسلامی تصور ، دینی مباحث میں ابھرا (اور اس کی مشاطگی میں ابوالکلام کا بھی اہم حصہ ہے) کو دوسری طرف گاندھی جی کی سیاسی حکمت عملی کی وجہ سے اس تحریک میں ہندوؤں نے بھی تائید اور شرکت کی ۔ یہ ایک بڑا لازمہ ہوا تھا ۔ سیاسی اعتبار سے مسلمان بھی ہندوؤں کی تائید سے اپنے مؤقف کو تقویت دینا چاہتے تھے مگر ایک خالص اسلامی مسئلہ پر غیر مسلموں کی اس طرح شرکت نظری اعتبار سے پریشان کن تھی ۔ ابوالکلام نے جہاں خلافت کی ضرورت ، اہمیت اور نوعیت پر علمی بحث کی ، وہیں یہ بھی ثابت کرنا چاہا کہ اس تحریک میں غیر مسلموں کی شرکت صرف رواداری ہی کا مظہر نہیں ہے بلکہ اتحاد بین الادیان کی ایک مثال ہے جس کی نظیر مثالی مدینہ میں ملتی ہے ۔ مختلف مذاہب کی تعالیمات کی اصل وحدت پر وہ ایک عرصہ سے غور کر رہے تھے ۔ معاموم ہوا ہے کہ ان دونوں رجحانات نے ایک کثیر مذہبی سوسائٹی (Poly Religious Society) کا تصور ان کے ذہن میں ابھارا ، سیاسی تشبہ و فراز بھی اسی طرف اشارہ کر رہے تھے کہ انگریز کی خلافت سے آزادی ۔ مسلمانوں اور ہندوؤں کا مشترکہ ہدف ہے ۔ تحریک خلافت میں دونوں

(۱) مولانا آزاد کی ذہنی فکر کا اثر جدید تعلیم ، پانچہ طبقہ ، علماء اور قریب تعلیم سے متعلق نسل اور ملت کی عمومی ذہنی عروج پر پڑا ۔ اس کا اعتراف جدید طبقہ کی طرف سے مولانا شوکت علی اور قریب طبقہ کی طرف سے شیخ الہند مولانا محمد عیسیٰ الحسن نے کیا ہے ۔ ملاحظہ ہو فضل التین احمد مقدمہ ، تذکرہ (ص ۶۶) اور ڈاکٹر عابد حسین ، کتاب مذکور ، ص ۸۸ ، ۸۹ ۔

کی شانہ بشانہ حرکت اور اس کے نظری جواز نے ان کی متعلقہ قومیت کے تصور کی طرف واپسائی کی۔ یہ تاریخ کا عجیب و غریب سانحہ ہے کہ جس تحریر کی مخالفت نے اسلامی ولایت کے تصور کو ملت کے عام ذہن میں ابھارا اور جو اسلامی قومیت کے تصور کی فکری اور سیاسی تشکیل نو کے لیے ایک سنگ میل ثابت ہوئی۔ اس کے ایک نسبتاً کمزور اور ضعیفی پائو سے ابوالکلام نے ایک دوسری سمت میں سفر شروع کر دیا اور اس کی ابتدا متعلقہ قومیت کے تصور میں ہوئی۔ اس کے باوجود اسلامی فکر کے جو چراغ ابوالکلام نے چلائے تھے۔ ان کی روشنی ابھرتی رہی۔ یہ اور بات ہے کہ کہیں کے لیے یہ روشنی مشعل راہ بنی اور کسی کی کیفیت یہ ہوئی کہ ”اے روشنی طبع تو بر من ہلا شعی“^(۱)

ابوالکلام کے فکری جائزے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کی دلچسپی کا موضوع کتنی اور عمومی موضوعات اور مسائل رہے ہیں۔ اسلامی تشکیل جدید کے تفصیلی مباحث سے انہوں نے کم تعرض کیا ہے۔ ان کے یہاں موضوعات کا تنوع ایک خاص دائرے میں محدود ہے۔ وہ فکری اور سیاسی موضوعات پر مہر حاصل کلام کرتے ہیں لیکن اسلام زندگی میں جو عمل انقلاب تعبیر سیرت اور تزکیہ نفس کی بنیادوں پر اُپرا کرنا ہے اور تبدیلی، معاشی اور اجتماعی زندگی کا جو نقشہ تعبیر کرتا ہے اس پر انہوں نے جتن کم گفتگو کی ہے۔ اس کے اسلوب بیان پر خطبات کا غلبہ ہے۔ وہ مذہبی رومانیت^(۲) (Religious Romanticism) کی بہترین مثال پیش کرتے ہیں۔ ان کے یہاں جذبہ کی گہرائی اور حرارت، جوش اور ولولہ کی فراوانی، عشق اور جنون کی الزلی اور چال اور چہل قدمی کی آشوب ہے۔ جس نے جوانوں کو چکا دیا اور میدان کارزار میں لا کھڑا کیا۔ انہوں نے ”مذہبی احساس کو سیاسی شعور اور سیاسی شعور کو ادبی رنگ دیا“^(۳)۔ مذہب، سیاست اور ادبیت اس تیس فزح کے مختلف رنگ ہیں جسے ہم ابوالکلام کی رومانیت قرار دیتے ہیں اور جو اس دور کے مخصوص مزاج کی عکاس ہے۔ وہ دور جس نے ابوالکلام کو قیادت کی باتھونوں پر ملاز کیا اور جس کی تعبیر میں ابوالکلام کا ایم حصہ تھا۔

مولانا اشرف علی تھانوی

تجدید کی ہند لہریں۔ مسلمانوں کی فکری اور اجتماعی زندگی میں ابھر رہی تھیں اور انہاں، ابوالکلام اور پھر علی ان کے مد و جزو کو اس طرح متاثر کر رہے تھے جس طرح سندر کی لہروں

(۱) ڈاکٹر افتخار حسین قریشی، ”بر عظیم پاک و ہند کی ملت اسلامیہ“، ص ۳۴۴، ۳۴۵۔ ڈاکٹر سید عید اللہ، ”نیر امن سے عبداللہ تک“، ص ۲۱۵۔ اس رومانیت کی نوعیت اور اس کے سرچشموں کے بارے میں ڈاکٹر سید عید اللہ کا مضمون ”ابوالکلام، ایام عشق و جنون“ بہت کامیاب نفسانی مطالعہ ہے۔ کتاب بنگلور، ص ۲۱۱ تا ۲۳۶۔

(۲) ال احمد سرور، ادب اور نظریہ، ص ۲۶۷۔

کو ایسا ہر فلکی متاثر کرتے ہیں۔ لیکن جو گہرا سمندر ان موجوں کی آماجگاہ تھا اور جسے عام بین لگہ تلاطم کے شور و ہنگامہ میں نظر انداز کر دیتی ہے وہ قدامت اور مذہبیت کی وہ روایت تھی جسے علماء دین نے زلفہ رکھا اور فروغ دیا۔ یہ وہ لسانی تھی جس پر لقی تعبیر ہو رہی تھی۔ اس کو قائم کرنے اور باقی رکھنے میں دیوبند اور دوسرے دینی مراکز کے اہل علم نے خاموشی کے ساتھ اپنے شب و روز صرف کیے تھے۔ زمر مطالعہ دور میں اس گروہ کے کلر سرسید مولانا اشرف علی تھانوی (۱۸۶۳ء-۱۹۴۳ء) تھے۔ مولانا تھانوی قدس کی روایت کے امین اور فکر و عمل کے متعدد میدانوں میں فکر اور مذہبی زندگی کی تجدید کے ہمدردار تھے^(۱)۔

مولانا اشرف علی تھانوی نے دیوبند سے تعلیم کی تکمیل کے بعد متعدد دینی مدارس میں لکرائی اور تقریریں کے فرائض انجام دیے۔ چودہ سال درس و تدریس میں مصروف رہنے کے بعد آپ نے اپنی تمام توجہ تصنیف و تالیف اور اشاعت دین اور اصلاح باطن پر مرکوز کر دی۔ تھانویوں میں خاقانہ امدادیہ میں قیام فرمایا اور بشریہ کے طویل و عرض میں اپنے شاگردوں، خلفاء اور متاثرین کے ذریعہ تعلیم و تربیت کا کام انجام دیا۔ ایک روایت کے مطابق آپ کے کتب و رسائل کی تعداد ۱۲۵۰ ہے^(۲)۔ تصنیف و تالیف، وعظ و تقریر اور خط و کتابت کے ذریعہ آپ نے اپنے افکار کی اشاعت کی۔ آپ کے مرادوں کا حلقہ بہت وسیع ہے اور ان پر عوام سے لے کر علماء اور جدید تعلیم یافتہ طبقے تک پھیلا ہوا ہے^(۳)۔ تصوف میں آپ کا مسلک اعتدال اور توازن کا تھا۔

(۱) یہاں اس امر کی وضاحت ضروری ہے کہ ہم نے تجدید کو اس کے وسیع معنی میں استعمال کیا ہے۔ مولانا اشرف علی تھانوی کی نگاہ میں اس کا مفہوم یہ ہے کہ (الف) اصول پر حوادث جزئیہ کی تفرغ یعنی مجتہدین کے اصول پر علماء جزئیات کو مطلق کریں اور (ب) "ہر زمانہ میں حق کو باطل سے ممتاز کر دیا جائے کیونکہ زمانہ" نبوت سے بعد ہو جانے کی وجہ سے بعض دفعہ حق و باطل مختلط ہو جاتا ہے، خواہ عوام کی بے تمیزی یا اہل غرضی علماء کی وجہ سے۔ تو ایسے وقت میں حق تعالیٰ کسی ایسے مقبول بندہ کو پیدا فرمائے ہیں جو حق کو باطل سے ممتاز کر کے صراط مستقیم کو واضح کر دیتا ہے۔ یہ درجہ تجدید ہے۔" مولانا تھانوی، تفصیل بحوالہ مجدد کامل از مولانا عبدالہادی لدوی، ص ۴۰۔

(۲) مجددی کامل، ص ۴۰، شیخ اکرام کل تعداد آٹھ سو بنائے ہیں، موج کوثر، ص ۲۰۶۔

(۳) آپ کے مریدوں میں مولانا حسین احمد مدنی، مولانا سید سلیمان ندوی، مولانا عبدالحمید دریاہادی جیسے لوگ شامل ہیں۔ آپ کے طریق تربیت و تکریم کا مطالعہ آپ کے خطوط سے کیا جا سکتا ہے۔ اس سلسلہ میں مولانا دریاہادی کی کتاب حکیم الامت: نقوش و تاثرات، اعظم گڑھ ایک مفید مطالعہ ہے۔ اس کی حیثیت ایک (Case Study) کی بھی ہے جس میں مولانا تھانوی کے خطوط کے آئینہ میں یہ دیکھا جا سکتا ہے کہ وہ ایک اعلیٰ تعلیم یافتہ فلسفی اور نامور صحافی کی کس طرح اصلاح اور راہنمائی کی کوشش کرتے ہیں۔

عدا آپ نے سیاست اور اجتماعی جدوجہد میں شرکت نہیں کی لیکن دینی اور روحانی رہنمائی کے ساتھ ساتھ سیاسی امور پر بھی قوم کو مشورے دیتے رہے۔ آپ ان علماء میں صنف سے اہم ہیں جنہوں نے دو قوس نظریہ کی پر زور حمایت کی اور جنہوں نے تقسیم بھارتیہ کا مطالبہ کیا اور پاکستان کی علامہ تائید فرمائی۔ (۱)

مولانا اشرف علی تھانوی کا اصل موضوع اسلام تھا۔ انہوں نے اس امر کی کوشش کی کہ ایک طرف اسلامی تعلیمات کو ہر اس سطح پر شرح و بسط کے ساتھ بیان فرمائیں اور دوسری طرف جن اہم معاملات کے سمجھنے میں مشکلات پیش آرہی ہیں ان کو صاف اور واضح کرکے پیش کریں۔ آپ کی کوشش تھی کہ عقیدہ اور عمل کے ہر گوشے کے بارے میں اسلامی دہم کو واضح کریں اور یہ حقیقت ہے کہ عام مسلمانوں میں علم دین کو پھیلانے میں ان کے قلم نے بڑی نگرانی اور خلعت انجام دی ہے۔ انہوں نے اپنے بیشتر سوانح کو بھی سیرت قلم کر دیا ہے۔ اس طرح ان کی سیرت میں دینی فکر و عمل کے تمام اہم گوشے کسی نہ کسی پہلو سے زور پٹ آ گئے ہیں (۲)۔ انہوں نے قرآن پاک کا سلسلہ اور عام فہم ترجمہ کیا اور اس کی مفصل تفسیر لکھی جو ”بیان القرآن“ کے نام سے شائع ہوئی ہے (۳)۔ اس تفسیر میں فقہی مسائل کی مختصر تشریح ہے اور اصلاح باطن کے نقطہ نظر سے آیات قرآنی کے معنی اور ان کی حکمتوں پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ آیات کے ربط پر بھی گفتگوں کی گئی ہے لیکن کلامی تفسیر کے مقابلہ میں اثری تشریح کا رنگ غالب ہے (۴)۔ البتہ ان جدید گروہوں سے متنبہ کر دیا گیا ہے جو قرآن کی تعلیم سے متصادم ہیں۔ سیرت پاک پر بھی مولانا کی کئی تالیفات ہیں جن میں تفسیر الطیب فی ذکر النبی الصیب اور ”کتبہ الازدواج لاصحاب العواج“ زیادہ اہم ہیں۔ اول الذکر میں سیرت پاک کو پیش کیا گیا ہے

(۱) آپ کے زیر اثر علماء کی ایک بڑی تعداد نے تحریک پاکستان کی تائید کی اور خود علماء دیوبند سے مولانا شبیر احمد عثمانی، مفتی محمد شفیع، مولانا غفر احمد تھانوی وغیرہ ہم کی رہنمائی میں تحریک پاکستان کو موثر تائید حاصل ہوئی۔ جمعیت علماء کی جماعت تھی جنہوں نے مصلحت قومیت کے تصور کی اور اسلامی قومیت کے نظریہ کو پھیلایا۔ ملاحظہ ہو مولانا غفر احمد تھانوی ”تحریک پاکستان اور علماء“ در پرائم راء، نظریہ پاکستان ۱۹۷۵ء۔

(۲) مولانا کی کتب کی عام افادت ہوتی ہے۔ انہوں نے اپنی تمام کتب کا حق اشاعت عام رکھا ہے اور کوئی حق تعینف وصول نہیں کیا۔

(۳) پہلا ایڈیشن ۱۳ چلدوں میں شائع ہوا تھا۔ اب تاج کمپنی کراچی نے دوبارہ شائع کیا ہے۔

(۴) کلامی تفسیر سے مراد تفسیر کا وہ اسلوب ہے جس میں عقلی اور فلسفیانہ مباحث کا پہلو غالب رہتا ہے جیسے تفسیر کبیر، میں اس کے مقابلہ میں اثری تفسیر سے وہ تفاسیر مراد ہیں جن میں تشریح کے لیے احادیث اور آثار کو اولیت دی گئی ہے اور انہی کی روشنی میں مفہوم متعین کرنے کی کوشش کی گئی ہے جیسے ”تفسیر ابن کثیر“۔

جب کہ نالی الذکر ازواج النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے موضوع پر شائع ہونے والے ایک مضمون پر تحریری حواشی پر مشتمل ہے جس میں ضمناً اس موضوع سے متعلق تمام احادیث اور ان کی تشریح بھی ہو گئی ہے۔ ”مناجات“ بقول ”اب کی مرآۃ“ کردہ قرآنی دعاؤں کا مجموعہ ہے جس کا اردو اثر اور نظم میں ترجمہ بھی دیا گیا ہے۔

مولانا اشرف علی تھانوی کے چار موضوعات کا بے حد شوق پایا جاتا ہے۔ البتہ اگر ہم ان کے علمی اور دعویٰ کام کا کوئی مرکزی نقطہ متعین کرنے کی کوشش کریں تو بارے خیال میں یہ معاشرت کی اصلاح کا میدان ہے۔ انہوں نے خود بھی اسی دائرہ کو بہت اہمیت دی ہے^(۱) اور ان کے کام کا بڑا حصہ کسی نہ کسی پہلو سے معاشرتی اصلاح ہی سے متعلق ہے۔ اصلاحِ انقلاب، پیشی زبور، تعلیم الدین، اصلاحِ الرسوم، حقوق ورائض، احکام اسلام، حقوقِ تعلیم، آداب المساجد، حیاۃ المسلمین، حرمت الطہور وغیرہ اسی موضوع سے متعلق ہیں۔

مولانا تھانوی کی نگاہ میں مسلمانوں کا اصل مسئلہ یہ ہے کہ وہ دین کے بارے میں جہل اور ناواقفیت، لشتِ فہم یا سوئے فہم، تعلیمِ بدعت و ارادہ، ترکِ عدل اور غصری سرعیت کا شکار ہیں اور اصلاح کا کام اسی صورت میں ہو سکتا ہے کہ ان میں سے ہر ایک بیماری کی صحیح تشخیص ہو اور پھر اس کا علاج کیا جائے۔ جہل اور ناواقفیت ایک عام مرض ہے اور اس کا علاج دینی تعلیمات کو پھیلانا ہے تاکہ لوگ اپنے دین سے واقف ہو سکیں اور جو صرف لاعلمی کی بناء پر گمراہی کا شکار ہیں وہ اس سے نکل سکیں۔ لیکن مسئلہ صرف جہالت ہی کا نہیں، سوئے فہم کا بھی ہے۔ بے شمار چیزوں کو دینی کا جزو سمجھ لیا گیا ہے اور وہ رسم و رواج میں شامل ہو گئی ہیں حالانکہ ان کا دین سے کوئی تعلق نہیں۔ بدعت کا رد اور غلط رسوم کی اصلاح اس مسئلہ کی ضرورت ہے۔ اسی طرح مسلمانوں میں یہ تصور پھیل گیا ہے کہ معاشرت و اخلاق کا گڑھا دین سے کوئی تعلق نہیں، اس کا نتیجہ یہ ہے کہ اس پورے دائرے میں دین انسانی رائے کا محتاج بن گیا ہے اور رسم اور عادت نے حکم کا مقام حاصل کر لیا ہے۔ اگر یہ حال عام مسلمانوں کا ہے تو ان کے خواص کچھ دوسرے ذہنی امراض میں مبتلا ہیں۔ جدید تعلیم پائندہ طبقہ کے ایک گروہ نے عقائد کے انکار کی روش اختیار کی ہے۔ کچھ نے ان میں فطری و برہنہ کر لی ہے، مثلاً ایک گروہ عدالتِ انکار رسالت کا مرتکب ہو رہا ہے۔ کچھ اور مذہبی تصورات کی باطنی تاویلات کر رہے ہیں۔ اسی طرح ترکِ عمل عام ہے۔ کہوں لا علمی کی وجہ سے کہیں عقیدہ کے ہنگام کے باعث اور کہیں ضمیر ارادہ اور ضبطِ بہت کے جیب۔ اس صورتِ حال کی اصلاح اس طرح ہو سکتی ہے کہ عقائد و عبادات کی تعلیم پھیلانی جائے۔ معاشرت اور معاملات کے بارے میں اسلام کے نقطہ نظر کو تفصیل سے بیان کیا جائے اور کسی کسی روش کے بانی یہ کام کیا جائے، نیز روحانی اصلاح اور

(۱) ”اشرف السوانح“ میں مولانا کا خود اپنے بارے میں یہ قول مروی ہے کہ ”مجدد تو خبر مجدد معاشرت ضرور ہوں“۔ اشرف السوانح کا حصہ سوم، ص ۱۶۔

توجہ کے لیے تصوف کی تجدید کی جائے اور اخلاق باطنی پر توجہ صرف کی جائے۔ یہی وہ طریقہ ہے جس سے تصوف ارادہ، قوت ارادہ میں تبدیلی ہو سکتا ہے۔ یہ کام اسی وقت انجام پا سکتے گا جب علماء امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی ذمہ داری ادا کریں اور لوگ۔ خصوصیت سے مقبول خاندان۔ اپنی اولاد کو تعلیم دین کے لیے فارغ کریں۔“

مولانا تھانوی نے وقت کے فتوے کی طرف بھی توجہ کی۔ اصلاحی بدعات ان کا خاص موضوع رہا۔ جدید تعلیم یافتہ طبقہ کی طرف سے عقل اور سائنس کے نام پر جو اعتراضات کئے جاتے ہیں ان پر انہوں نے رسالہ ”الاستیعاب النقطۃ من الاستیعاب الجدید“ میں گفتگو کی ہے^{۱۲}۔ اس میں روایتی منطق کے ذریعہ جدید شکیات کا ارادہ کیا گیا ہے۔ پہلے مقدمات قائم کر کے پھر اسور کو واضح کیا گیا ہے، دلیل کی نوعیت کو بیان کیا گیا ہے اور پھر سوئے سوئے اعتراضات کا ان اصولوں اور مقدمات کی روشنی میں جواب دیا گیا ہے، چنانچہ آغاز بحث میں تسلیم کرایا گیا تھا۔ حقائق و فرائض میں بھی جدید علم الکلام (یعنی ایسویں صدی میں رد کیا ہوئے والے علیحدہ اسکولوں کے علم الکلام) پر بحث کی گئی ہے اور سائنس کے حلقہ کا جواب دیا گیا ہے، لیکن ایک تو مولانا کی نگاہ مابین علوم پر بلا واسطہ نہیں تھی اور دوسرے اصلاً وہ اس جدید تعلیم یافتہ طبقے کے مسائل اور مباحث سے تفصیلی تعارض کر رہے تھے۔ مولانا کا اصل کارنامہ یہی ہے کہ انہوں نے مسائلوں کے کلاسیکی نقطہ نظر کو ایک پر آشوب دور میں مسلم سوسائٹی کے مختلف طبقات تک پہنچایا۔ جو لوگ اسلامی روایت سے وابستہ رہنا چاہتے تھے ان کے الطعنات قلب کا سامان کیا اور ان کو اپنے سلسلہ بحث سے وابستہ کر کے ایک اخلاقی لشکر فراہم کر دیا۔

مولانا تھانوی کے دینی کارنامہ کے تہذیب سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کا اصل کام تعلیم و تربیت تھا اور اس پہلو سے انہوں نے بڑا بڑا ہنگامہ خدا کی خدمت کی۔ انہوں نے تصانیف و تالیفات کے جدید اسلوب کو تو اختیار نہیں کیا لیکن وہ کچھ کم نہیں ہے کہ دینی طبقے میں علم سے جو نسبتاً بے ربطی باقی جاتی ہے اسے ختم کیا اور سینکڑوں کتب و رسائل سیر پر قلم فرمائے۔ شبلی نعمانی، ابوالکلام آزاد اور ان کے بعد ابوالاعلیٰ مودودی نے دینی موضوعات پر تحقیق اور تصانیف و تالیفات کا بڑا اوجھا معیار قائم کیا ہے لیکن ان کی اپیل بڑی حد تک خواص اور جدید عالم یافتہ طبقہ کے لیے رہی ہے۔ مولانا تھانوی نے قلم کے ذریعہ اس طبقہ میں کام کیا، جہاں وہ روایت بڑی حد تک موجود نہ تھی۔ بلاشبہ وہ آغاز وہی اختیار کرتے ہیں جو وسط ایسویں صدی میں مذہبی طبقہ میں رائج تھا لیکن اس میں بھی انہوں نے منطقی ترتیب اور تسہیل کی وہ اختیارات کی۔ آج

(۱) یہ خلاصہ ہے ”اصلاح انقلاب“ کا جو رسالہ ”القاسم“ دہلی ہند میں سلسلہ وار شائع ہوئی اور اس نام سے دو جلدوں میں شائع ہو چکا ہے۔

(۲) بدوعلما حکیم ہد مصطفیٰ خلیفہ مولانا تھانوی کے تشریحی حواشی کے ساتھ ”اسلام اور انقلابات“ کے نام سے دو جلدوں میں شائع ہوا ہے۔ اصل وعظ مشرق ہند میں طبائے کے سامنے دیا گیا تھا۔

ہو اگر ان کی تصانیف کا موازنہ اسی طبقہ کے ایک اور فاضل اچل مولانا مناظر احسن گیلانی کی تحریرات سے کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ مولانا تھانوی نے اسلوب اور ترتیب مضامین کے اعتبار سے بھی دینی ادب کے معیار کو اس سطح سے بلند کیا جہاں وہ قدیم روایت میں محصور تھا۔ اس لیے ہم ان کا پہلا اہم کام بھی سمجھتے ہیں کہ انہوں نے دینی طبقہ میں فہم کی راہ کو رسوم کے لیے سبھرت کیا۔

دوسری چیز یہ ہے کہ اسلام کی تعلیمات کو جیسی کہ وہ ہیں عام لوگوں تک پہنچانے میں جتنی بڑی خدمت مولانا تھانوی نے کی ہے شاید کسی اور نے نہیں کی۔ یہ صحیح ہے کہ انہوں نے اس چیز کی تعلیم دی جسے روایتی آغاز میں دینی سمجھا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے چار بنیادی اہمیت عقائد، عبادات، اخلاق اور معاشرت کی ہے۔ ان میں سے ہر دائرہ میں انہوں نے اسلامی تعلیمات کے نشر و ابلاغ کا سامان کیا اور ایک عام آدمی کو وہ کچھ فراہم کر دیا جو اس کے ایمانی اور اخلاقی کو محفوظ رکھنے کے لیے ضروری تھا۔ ان کا ایک بڑا کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے معاشرتی زندگی کا اسلامی نقطہ نظر سے جائزہ لیا اور اس دائرہ حیات کے لیے اسلامی احکام کی تعلیم و تشریح کو اپنا خاص موضوع بنایا۔ عورتوں کو اسلامی احکام و آداب سے واقف کرائے میں انہوں نے غیر معمولی کام انجام دیا۔ 'ابھرتی زبور' پر سالانہ گھر کی زیست ہنی اور سہانوں کے گھرانوں کے علم دین کی سطح کو بلند کرنے کا ذریعہ بن گئی۔

تیسری چیز تصوف کی اصلاح ہے۔ انہوں نے مروجہ تصوف کی خرابیوں کو محسوس کر لیا تھا اور اسے شریعت کے تابع کرنے کی اہم خدمات انجام دیں۔ ان کا اصل موضوع تصوف کی الہیات نہیں اس کی اخلاقیات ہے۔ وہ یہ سمجھتے ہیں اور بجا طور پر سمجھتے ہیں کہ زندگی کو تبدیل کرنے اور عقیدہ اور عمل کا رشتہ استوار کرنے کے لیے محض عقل اہل کافی نہیں ہے۔ یہ کام اسی وقت انجام پا سکتا ہے، جب عقیدہ کی اصلاح کے ساتھ ساتھ جذبات اور ارادہ کی اصلاح بھی ہو اور یہ کام تصوف کے ذریعہ ہی انجام دیا جا سکتا ہے۔ اس اعتبار سے وہ شاہ ولی اللہ کی حکمت عملی کو اختیار کرتے ہیں^(۱)۔ البتہ انہوں نے تصوف کو بہت سے حشو و زوائد سے پاک کیا، اسے شریعت کا ہائند بنایا اور اس کے ذریعہ اسلامی احکام اور ان کے ابلاغ کی حقیقی روح کو بیدار کرنے کی کوشش کی۔

بحریت مجموعی مولانا تھانوی نے اسلامی تعلیمات کی حفاظت، اس کی تشریح و توضیح اور اس کے ابلاغ و ترویج کے سلسلہ میں بڑی قیمتی خدمات انجام دیں اور پورے دور کے ذہن کو متاثر کیا۔ انہوں نے ان بتانوں کو مضبوط اور وسیع کر کیا جن پر ملت کی اسلامی زندگی اور خود اس دور کی دینی فکر قائم ہے۔ البتہ آخری تجزیہ میں محسوس ہوتا ہے کہ ان کا اصل میدان

(۱) شاہ ولی اللہ نے شریعت اور تصوف کو ایک سر رشتہ میں پرویا اور اس کو تعمیر و تشکیل کی حکمت عملی کا جزو بنایا۔ ملاحظہ ہو۔ ڈاکٹر فریدی، کتاب مذکور، ص ۲۴۲، ۲۴۳۔

تعلیم و تشریح ہے ، تجدید اور تعمیر تو نہیں ۔ جو کام انہوں نے کیا اس کے بغیر تجدید اور تعمیر تو ممکن نہیں ہو سکتے ، لیکن خود اس کام کو تجدیدی اور نو تعمیری کام کا ابتدائی جزو ہی کہا جا سکتا ہے ۔ انہوں نے قدمِ علماء کی نامِ کرمہ و ولایت کو زائد رکھا اور اسے چار چاند لگائے ۔ انہوں نے تجدیدی مساعی کے لیے زمینِ ہموار کی اور اس اساس کو مضبوط کیا جس پر اللہ تعمیر ہو سکتی تھی اور سب سے بڑھ کر انہوں نے جذبات اور احساسات ، ہمت و شجاعت اور فدایت کے تزکیہ کی کوشش کی ، تاکہ صحیح اسلامی نقطہٴ نظر فروغ پا سکے ۔ ہم اس بات کو بخوبی ایک مثالوں سے واضح کرتے ہیں ۔

جدید علوم ، افکار اور سائنسی ترقیات کے بارے میں مولانا تھانوی کا نقطہٴ نظر دفاعی ہے ، داعیہ نہیں ۔ وہ ان کی ہی المسلم مخالفت نہیں کرتے ۔ جہاں ان کو اسلام ملتا ہے وہاں ان پر تنقید کرتے ہیں اور ان سے متنبہ کرتے ہیں^(۱) ۔ لیکن جدید علوم کے بارے میں مثبت طور پر مسائلوں کا رویہ کیا ہو اور ان کو وہ کہاں تک مستغیر کریں اور اپنی تشکیلِ جدید میں ان کو کیا مقام دیں ؟ ان سوالات سے وہ تفصیل بحث نہیں کرتے ۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ دنیا میں جو انقلابات آئے ہیں اور آ رہے ہیں وہ مسلمانوں کے نقطہٴ نظر سے ایک حد تک خارج از بحث ہیں ۔ ان سے بے نیاز ہو کر اسلامی زندگی کی تشکیل ممکن ہے بلکہ شاید مطلوب ہے ۔ بلاشبہ وہ اعتقاد ان فنون کے پیشِ للہ تھی جو اسلام اور جدید علوم میں مطابقت کے نام پر روکنا ہوئے تھے اور جن کی اشاعت اسیویں صدی کے وسط سے ہند و پاک اور دوسرے مسلمان ممالک میں ہو رہی تھی ۔ قبضہ کی ان تحریکات کے زیر اثر دینی علوم کو ایک خاص انداز میں از سر نو مرتب کرنے کی کوشش کی جا رہی تھی ۔ یہ کوشش بالعموم اسلام اور علومِ جدید دونوں کے گہرے علم پر مبنی نہ تھیں ۔ ان کا مزاج بے اعتدالی اور مغرب سے مرعوبیت کا مزاج تھا ۔ لیکن اس تحریک کے مقابلہ میں مولانا تھانوی اور دوسرے علماء کا نقطہٴ نظر یہ معلوم ہوتا ہے کہ گویا کسی تشکیلِ جدید کی ضرورت نہیں ۔ تجدید ہے ان کی مراد بنیادی طور پر تعلیم اور زیادہ سے زیادہ تشریح و توضیح ہے تاکہ حق و باطل کا فرق نمایاں ہو جائے ۔ بلاشبہ یہ اس کا ایک حصہ ہے لیکن بے شمار مسائل میں ضرورت صرف بیان اور تعلیم کی نہیں اس سے کچھ زیادہ کی ہے ۔ مثلاً مولانا تھانوی نے خود کی لغت کو محسوس کیا اور خود کی حرمت پر تفصیل سے اپنے خیالات کا اظہار کیا ۔ ان لوگوں کا رد کیا جو خود کے لیے کوئی نہ کوئی چوڑا اور گنجائش لگانا چاہتے ہیں ۔ یہ خود ایک مفید غلطی ہے لیکن ضرورت اس سے آگے بڑھ کر یہ بتانے کی ہے کہ آج کی معاشی اور تمدنی زندگی میں سود کا جو نظام قائم ہو گیا ہے اور جس کے اثرات بے منتہی سے مشتکی بعض بھی غمخوار

(۱) مثلاً سائنسی تحقیقات کی روشنی میں آیات و احادیث کی تشریح ۔ فاروقی کے نظریہ پر انہوں نے

سخت تنقید کی ہے ۔ ملاحظہ ہو ۔ "ملفوظات و رسائل" ، مکتبہ اہل البصائر ، ملتان ، ۱۳۹۷ھ ۔

ص ۲۴۱ ۔

نہوں نے کسی لبرل آزما دیا جائے۔ یہ تسلیم کہ خود حرام ہے لیکن اصل مسئلہ یہ ہے کہ خود کے نظام کو کسے ختم کیا جائے اور غیر سودی معیشت کا کیا نقشہ ہو۔ ان اسباب کا جائزہ لیا جائے جن کی وجہ سے سود کی منگوائی روز بروز بڑھ رہی ہے اور بتایا جائے کہ ان اسباب کا سد باب کس طرح ممکن ہے اور بلا سود کے معاشی زندگی کیوں کر مرتب ہو سکے گی۔ یہ کام بھی تہجد کا ایک اہم حصہ ہے اور اس کے بغیر اسلام کی بالا دستی قائم کرنا ممکن نہیں۔ پس بناء پر ہم تہجد کی روایت سے متعلق دینی ادب کے بارے میں یہ کہتے ہیں کہ اس پر تعلیم و تشریح کا چلو غالب ہے اور تہجد کے ہم گیر شعور کا وہ احساس نہیں جو اس کام کے لیے درکار ہے۔

لفظ "نظر کے فرق کو سمجھنے کے لیے ایک کلیدی مسئلہ" علم کا تصور ہے۔ تہجد کی مطابق فکر میں علم سے مراد علم حائس لی جانے لگی اور قرآن و حدیث میں جہاں لفظ علم استعمال ہوا ہے اس کو حائس کے اور عالم کو سائنسدان کے مترادف سمجھا جائے گا۔ مولانا تھانوی نے اس لفظ "نظر پر کڑی تنقید کی اور بتایا کہ شریعت میں جس علم کی فضیلت بیان کی گئی ہے وہ علم حائس و غیر معاشیات نہیں بلکہ قرآن و حدیث اور فقہ کا علم ہے۔ "حق تعالیٰ نے الیاء کو علوم ذریعہ کسب الیٰ حق فرمائے ہیں مگر حضورؐ نے نہ ان کو علم سے تعبیر فرمایا ہے اور نہ ان میں وراثت جاری ہوئی۔۔۔ اس معلوم ہوا کہ الیاء کے کلام میں علم سے مراد علم نبوت ہے نہ کہ علم کسب اور نہ علم طبیعت وغیرہ (۱۹۸۸)۔ یہ بات اپنی جگہ بالکل درست ہے اور اہل علم علم شرعی ہے لیکن یہ بات بھلائے نظر ہے کہ علم کا اطلاق اس کے سوا کسی دوسرے علم پر نہیں ہو سکتا۔ اس علم حائس کے تحت علم کے بے شمار شعبے ہیں اور اگر وہ تمام خالق کی سرشت کے تابع ہوں اور ان مقاصد کے حصول کے لیے ذریعہ بنیں جو اللہ تعالیٰ کے بتائے ہیں تو وہ تمام علوم محترم اور قابل التفات ہیں اور ان سے اعتناء دینی فرائض میں شامل ہے۔ ایام غزالی نے اس راز وسطیٰ طرف اشارہ کیا ہے اور کہا ہے کہ شریعت کا اتنا علم جو اللہ کی رضا اور نارضا کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے، وہ اعلیٰ درجے کا ہے، لیکن ایام حیات اور اس کے استعظام کے لیے جو علوم درکار ہیں وہ اپنی اپنی ضرورت کی حد تک فرضیہ کتابہ ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ اس سلسلہ میں طبیعی قوانین اور اخلاقی قوانین کا فرق ملحوظ رکھنا چاہیے اور اس بات کو نظر انداز کرنے کی وجہ سے مجتہدین نے سخت گہو کر لی کہانی ہیں لیکن دوسری انتہا بھی رازِ ثواب کی جامع نہیں۔

مولانا تھانوی نے ہتھکڑیاں اور دھات کے لوہے کو بڑی اہمیت دی ہے اور یہ بھی اپنی جگہ بالکل درست اور بے حد اہم ہے لیکن اگر اس کے نتیجہ میں دین اور اس کے مسائل سے توجہ بھی اور بے التفاتی رونما ہو تو یہ درست نہیں۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ مولانا کی نگاہ میں

اس دور کے فنی ادب میں مال و شام کے حصول پر جو زور دیا جا رہا ہے ، وہ مادی نصب العین کے قبول کر لینے کا نتیجہ ہے ۔ یہی اعتراف ہے کہ یہ مسئلہ بڑا نازک ہے ، یہ اس حقیقت ہے کہ مولانا تھانوی ترکہ دینا کے قائل نہیں ، البتہ وہ توحید کا مرکز فکر آخرت کو بناتے ہیں اور ان کے خیال میں یہی اسلامی تصور کی اصل ہے ۔ قرآن و حدیث سے انہوں نے یہ بات ذہن نشین کر لی ہے کہ اصل فکر ہمیشہ آخرت کی ہونی چاہیے ۔ چونکہ دنیا آخرت کی کھیتی ہے ۔ اس لیے اس میں صرف اسی نقطہ نظر سے بحث کرنی چاہیے کہ اخروی فلاح و کسرامی حاصل ہوا ۔ یہ نقطہ نظر نیابت صمیم اور غالب ہے ۔ مسئلہ صرف اس کے مختلف اجزاء کی اخلاقی اہمیت کا ہے ۔ اگر آخرت آنکھوں سے اوجھل ہو جائے تو دنیا کی زندگی خسارہ کا سودا ہے ۔ اسلام دنیا کی زندگی کی تعمیر و تشکیل چاہتا ہے مگر آخرت کے نقطہ نظر سے ۔ مولانا تھانوی دیکھتے ہیں کہ جو دنیا کی طرف جا رہے ہیں وہ آخرت کو فراموش کر رہے ہیں ، اس لیے وہ ان کو فکر آخرت کی طرف متوجہ فرماتے ہیں ، ایک انتہا ہے ۔ بہانوں کو راہ اعتدال کی طرف لانے کے لیے یہ بالکل درست ہے ، لیکن اگر اس کے نتیجہ میں یہ سمجھا جائے کہ دنیا کی قوتوں کی تسلیوں مسلمانوں کے لیے غیر اہم ہے اور وہ اسلام کی عظمت صرف محدود مذہبی اعمال کے ذریعہ ہی کر سکتے ہیں تو یہ صحیح نہیں ہوگا ۔ داعیات اور محرکات کا ترکہ اور اصلاح اسی وقت معیار مطلوب کو پا سکتا ہے جب اس کے نتیجہ میں یہ محرکات صحیح اسلامی مقاصد کے حصول کے لیے مسلمانوں کو سرگرم کر دیں ۔

مولانا تھانوی معاشرت اور اجتماعی زندگی میں دلچسپی لیتے ہیں ، لیکن سیاست ، معیشت اور تمدن کے اجتماعی معاملات ان کی توجہ کو زیادہ جذبہ نہیں کر پاتے ، ان کے بیان اس بالمعروف اور نہیں عن العکثر کا تصور ملتا ہے لیکن اس کا محور تعلیم ہے ، دین کو عام کرنے کی اجتماعی جد و جہد نہیں ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ محدود مذہبی تصور کی تشوہ و تصحیح کے باوجود ان کے متاثرین کا ایک اہم حصہ سیاست ، اجتماعات اور اسلامی نظام کے قیام کو وہ اہمیت نہیں دیتا جس کے وہ مستحق ہیں ۔ عایدہ اصلاحی باطن کا ذریعہ تو رہتا ہے لیکن چہاد کا جذبہ پیدا کرنے میں زیادہ مؤثر نہیں ہوتا ۔ حقیقت یہ کہ ان کے ایک خلیفہ اور شارح یہاں تک لکھ جاتے ہیں کہ مولانا کا اصل کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے بتایا کہ غیر اسلامی نظام اور مخالف ماحول میں

(۱۰) مولانا تھانوی کے خلیفہ اور ان کے انکار کے سرباب مولانا عبدالباری ندوی لکھتے ہیں "اسلامی معاشیات پر غامہ فرمائی کرتے والے خود مسلمان نہ تو بڑی دھوم دھام سے دعوتی کرتے ہیں کہ دنیا میں جو کچھ ہے سب انسان اس کے لیے پیدا کیا گیا ہے لیکن یہ ایسا جانتے ہیں کہ بے شک دنیا تو کھارے لیے پیدا کی گئی ہے ، مگر تم اللہ کو خود دنیا کے لیے نہیں پیدا کیے تھے ہو کہ اس کے پیچھے جان دیتے رہو ۔ سارا مذاظہ اسی الٹی منطق کے صرف ایک مقلد "الذین خلقتکم" کو یاد رکھتے اور دوسرے کو ائم غلام آخر کو فراموش کر دیتے کا ہے ۔" "تہذیب معاشیات" ص ۴۶ ۔

یہی اسلامی عقائد و اعمال اور معاشرت و اخلاق و معاشرت کے معتقد حصہ پر عمل ہو سکتا ہے :

”قرب و ولایت ، صدیقیت و شہادت کا کوئی اعلیٰ سے اعلیٰ مقام و مرتبہ اسلامی تعلیمات کی رو سے ایسا نہیں جو ان نا موافق حالات میں بھی حاصل نہ کیا جا سکتا ہو یا کرنے والے کو نہ دے ہوں اور یہ اللہ تعالیٰ کی کتنی بڑی رحمت اور دسترخشا کی کہیں حاجت و سہولت ہے ، ورنہ ظاہر ہے کہ نہ سیاسی و سماجی نظامات کا ہر شعبہ کے لیے ایسی افرادی زندگی میں طاقت سے الٹ دینا ممکن ہے اور نہ ایسی صورت میں ذہنی کایات کا دروازہ ہر منطقی کے لیے یکساں طور سے زندگی کے موافق و ناموافق تمام حالات میں کھٹکا رہتا“ ۱۹۳۲ء۔

بات یہ نہیں ہے کہ مولانا تھانوی یا مولانا عبدالباری غیر اسلامی نظام کے حق میں کوئی بات کہہ رہے ہیں یا اسے رد کیا و رغبت قبول کر لینے کی دعوت دے رہے ہیں۔ ان کی کوشش ہے کہ عوام کو یہ بتائیں کہ نا مساعد حالات میں دین کے ایک بڑے حصہ پر عمل ہو سکتا ہے اور ہونا چاہیے۔ لیکن جہاں جو پہلو نسبتاً اوجھل رہ جاتا ہے ، وہ یہ ہے کہ وہ حصہ جس پر غیر اسلامی نظام میں عمل نہیں ہو سکتا اور جس پر عمل کے لیے اسلامی نظام کا قیام ضروری ہے وہ نگاہوں میں غیر اہم بن جاتا ہے اور اسے نظر انداز کر کے انسان قرب و ولایت اور صدیقیت کے حصول کا تصور کرتے لگتا ہے۔ ان حالات میں جہاں قابل عمل حصہ پر عمل کی دعوت دینی چاہیے ، وہی باقی حصہ پر عمل کا امکان روشن کرنے کے لیے غیر اسلامی نظام کو تبدیل کرنے کی سعی و جہد کا اہتمام ہونا چاہیے۔ سچی بات تو یہ ہے کہ جس حصہ پر عمل ہو سکتا ہے اس کا بھی حق صرف اس وقت ادا کیا جا سکتا ہے جب اجتہادی نظام اسلام کے مطابق ہو۔ یہ اجتہاد کی جد و جہد کا ایک اہم حصہ ہے کہ پورے اسلام کے قیام کی آواز بلند ہو اور یہ پہلو عقائد کی روایت میں بہت ہی ضمنی اور جزوی رہتا ہے اور کچھ مقامات پر تو مفقود ہونا نظر آتا ہے۔

مولانا تھانوی کے انکار کا مطالعہ ہم نے ذہنی نگرانی اس کو مضبوط کرنے والی تحریک کے مخالف کی حیثیت سے کیا ہے۔ اس کام کو عہدہ کا ایک اہم گروہ اس دور میں انجام دیتا رہا ہے۔ شیخ الہند مولانا محمود الحسن نے ترجمہ ”قرآن ، دوس و تفسیر اور فقہی اور سیاسی غلطیات کے ذریعہ اس سلسلہ کو جاری رکھا۔ مولانا مناظر احسن گیلانی نے اسی مخصوص انداز میں یہی کام انجام دیا ۱۹۲۱ء۔ مولانا عبدالجبار دریا بادی کو بھی ایک حد تک اس سلسلہ کی کڑی کہا جا

(۱) مولانا عبدالباری ندوی ، ”اجتہاد کیلئے“ ، ص ۷۷۔

(۲) مولانا کا تذکرہ آگے بھی آئے گا۔ ان کی تصنیفات یہ ہیں : ہندوستان میں مسلمانوں کا نظام تعلیم و تربیت (۴ جلدیں) ، سوانح قاسمی (۲ جلدیں) ، تذکرہ شاد ولی اللہ ، الفین النبی ، النبی الخاتم ، مقالات اصنافی ، تدوین حدیث ، امام ابو حنیفہ کا سیاسی کالہاد ، مسلمانوں کی فرقہ بندیوں کا افسانہ۔

سکتا ہے۔^(۱) ناخوائف عوام میں مولانا جید الیاس اور ان کی قبیلہی جماعت نے مفید خدمات انجام دیں۔^(۲) مولانا جید زکریا نے عبادات اور تارخی واقعات بڑے ولولہ انگیز انداز میں بیان کئے۔^(۳) خواجہ حسن نظام نے اپنے مخصوص بلکے پھلکے اور لطیف انداز میں بنیادی تعلیمات کو پھیلانے اور میرٹ پاک اور علماء کی زندگیوں کے واقعات اور تصوف کے اسرار و رموز کو عام کرنے اور مشرقی تمدن و معاشرت کی حفاظت کا شعور بیدار کرنے کا کلم انجام دیا۔^(۴) یہ اور ایسی ہی بے شمار دینی ادب کی کوششیں یہ ایک خاص روایت کی نمائندگی کرتی ہیں اور یازسے دور کی تعبیر میں اس روایت کا بھی بڑا حصہ ہے۔ اس نے اسلام کی حفاظت، اس کی تعلیمات کی اشاعت اور اسلامی جذبہ اور احساس کی عظمت کے لیے گرانقدر خدمات انجام دیں۔

۹۔ نئے مطالب، نئے مسائل

دینی ادب کے جن رجحانات کا ہم نے اب تک جائزہ لیا ہے وہ نفاست کی تعمیری اور دینی احیاء کی تجدیدی تحریک کے غلبہ پیلوٹ کی روٹیاں کرتا ہے۔ تجدیدی تحریک کا یہ وہلا طوفانی رفتار سے ابھرا اور بیسویں صدی کے نو، معتزلاتی مذہبی افکار، مقامیت پر مبنی کھلی تصورات اور تعاون کی سیاسی حکمت عملی کو ہٹا کر لے گیا۔ بیسویں صدی کے تیسرے عشرہ کے آغاز تک فضا یکسر بدل گئی۔ نئی زندگی اور نئی جد و جہد کے آثار ہر طرف نمایاں تھے اور ایک نیا عہد دروازے پر دستک دیتا ہوا محسوس ہونا لیا۔ اس نئی رو کا فراز تحریک خلافت کی صورت میں نظر آتا ہے۔ لیکن ایک ایک یہ تحریک شدید تنگنا کے ساتھ انتشار کا شکار ہو گئی۔ ہندو مسلم اتحاد کانگریس کی تنگ نظری اور تعصب کی بنا پر ختم ہو گیا۔ تحریک عدم تعاون کو جو تحریک خلافت کے ساتھ ساتھ چل رہی تھی، گاندھی جی نے بلا مشورہ ختم کر دیا۔^(۵) اور اس کے نتیجہ میں

(۱) ملاحظہ ہو - تفسیر، اجادی (۲ جلدیں)، قصص و مسائل، سوانح، حجاز، حیوانات قرآن، جغرافیہ قرآن، اعلام القرآن، سیرت النبی قرآن کی روشنی میں اکبر لکھ۔

(۲) مولانا جید الیاس نے تصنیف و تالیف کی طرف کثرت توجہ نہیں دی۔ ان کی دعوت اور کام کے تعارف کے لیے ملاحظہ ہو - مولانا سید ابوالحسن علی لدوی، "مولانا جید الیاس اور ان کی دینی تحریک"، لکھنؤ، مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی "ایک دینی تحریک کا تعارف"، ترجمان القرآن، ۱۹۳۱ء۔ تجدیدی جماعت دینی الشریعہ کو استعمال کرتی ہے اس میں مولانا جید زکریا کی تحریزات کو اولیت حاصل ہے۔

(۳) ملاحظہ ہو: حکایات صحابہ، فضائل قرآن، فضائل کماؤ، فضائل روزہ، فضائل حج وغیرہ۔

(۴) ملاحظہ ہو: ترجمہ کلام مجید، تاریخ مسیح، بردہال کی گھڑی، سی بارہ دل، جنگ بقیہ کھاناں وغیرہ۔

(۵) فروری ۱۹۲۲ء میں چوری چورائے واقعہ کو چالہ بنا کر گاندھی جی نے یہ من مٹا اقدام کیا۔ ملاحظہ ہو کے - کے عزیز، مسلمانز لہذا دی پارٹیشن آف انڈیا - ص ۳۸ اور ڈاکٹر

فریدی، کتاب مذکور، ص ۳۶۰۔

خود تحریک خلافت بری طرح متاثر ہوئی۔ مسلمانوں نے اپنے دربارہ منہاجانے اور از سر نو منظم کرنے کی کوشش کی تو ترقی میں مصطفیٰ کمال نے نئی تبدیلیوں کا سلسلہ شروع کر دیا اور ۱۹۲۴ء میں خلافت کے خاتمہ کا اعلان کر دیا۔ یہ ایک ایسا حادثہ تھا جسے تحریک برداشت نہ کر سکی۔ اگلے پانچ دس سال مسلمانوں کی زندگی میں شدید اضطراب، مایوسی اور انتشار کے حال ہیں۔ سیاسی مفہم کہ وہ بالا ہو گئیں۔ ہندو مسلم فسادات میں لیزی سے اٹھانہ ہوا۔ اسلامی اتحاد اور احیاء خلافت کا خواب دوریم یو گیا۔ بنگالی جو فوٹوں اب تک دی ہوئی تھیں وہ پھر ابھرنے لگیں۔ لٹ لٹے لٹے اس زمانہ میں اٹھنے۔ شعلہ کی تحریک از سر نو شروع ہوئی۔ اویا صاحبی محاذ نے غیر معمول سرگرمی کا آغاز کیا اور سنگھن تحریک اور پھر دانشور، سبک سنگھ کا آغاز ہوا (۱)۔ مسلمانوں میں ہر ایک خیال اور تہذیب انتشار کو فروغ حاصل ہوا۔ تمام مشکلات اور مزلعمشوں کے باوجود ۱۹۱۴ء سے ۱۹۲۴ء تک اگر ستر زندگی فرائض صحت میں تھی تو اب شیب کا دور شروع ہو گیا تھا۔ البتہ یہ ایسا شیب تھا جس سے پھر چلہ ہی ابھار اور ترقی کی راہیں پھوٹتی ہیں۔

انتشار کا یہ دور تقریباً دس سال رہا۔ اس زمانہ میں فکری، تمدنی اور سیاسی ہر اعتبار سے حالات میں ڈرا کھچاؤ اور کشا کش رہی اور اس کشا کش کے پٹوں سے نئی منزلوں کا شعور ابھرا۔ آہستہ آہستہ جو باتیں واضح ہوئیں ان کو مختصراً یوں بیان کیا جا سکتا ہے :

۱۔ ہندو اور مسلمان مل کر ایک سیاسی اور تمدنی نصب العین کے لیے کام نہیں کر سکتے۔ دونوں کی راہیں الگ الگ ہیں اور ان کی روشنی میں اپنے اہداف کو مستحکم کرنا ہوگا۔ کانگریس نے اس زمانہ میں پوری کوشش کی کہ صرف سیاسی آزادی کو فوس مطمح نظر بنائے اور مسلمانوں کو اپنے جھنڈے تلے جمع کر لے، لیکن ملت کے دل و دماغ نے اس کو قبول نہ کیا اور بالآخر اس نے اپنا ہدف اس سیاسی آزادی کو قرار دیا جو اسلام کی آزادی اور مسلمانوں کے تہذیبی احیاء کا ذریعہ بن سکے۔

۲۔ اسلامی اتحاد کا احساس تو باقی رہا لیکن یہ تلخ حقیقت تسلیم کرنی پڑی کہ ملک گیر سیاسی جد و جہد کے لیے انہی قاصد کو ہدف بنایا جا سکتا ہے جن کے سلسلہ میں فیصلہ کا اختیار داخلی ہو اور مسلمانوں کے اپنے ہاتھ میں ہو۔ مشترکہ جد و جہد کو گنجلے جن نے یک طرفہ غم کر دیا اور خلافت کی تحریک کو ترکوں کے انہدام خلافت نے غیر مؤثر بنا دیا۔ یہ دونوں درمیان مسلمانانہ ہند نے تئیں کیے تھے حالانکہ ان دونوں تحریکوں کے لیے انہوں نے جان کی بازی لگا دی

(۱) ملاحظہ ہو : ڈاکٹر اشتیاق حسین قریشی، کتاب مذکور، ص ۴۴ تا ۴۵۔

تھی۔ سات اسلامیہ ہند نے اس سے یہ سبق سیکھا کہ اب اپنی جد و جہد ان مقاصد کے لیے کی جائے جن پر نوصاء کا اختیار خود ملت کو حاصل ہو۔ یہی چیز تھی جس نے بین الاقوامی کی جنگ فوجی مقاصد کی صورت گیری کی اور یہ مقاصد نظریہ پاکستان کی شکل میں ابھرے۔

۴۔ انتشار اور اضطراب کے زمانہ میں کئی تحریکیں ابھریں۔ تحریک خلافت کی عملیت اور حرکت کو خاکسار تحریک نے اٹھایا۔ اس کے سیاسی آزادی اور الگوتیز دیشنی کے چلو کو کانگریس، احرار اور جمعیت العلماء ہند نے اپنا ہدف بنایا۔ اس کی اسلامیت اور تصور خلافت کی آواز باز گشت، اسلامی فوجیت اور حکومت الہی کے مطالبات میں مٹی گئی اور بالآخر اس کے تہذیبی اور تعمیری اجزاء نے مجموعی طور پر ایک نئی تہذیبی رو کو جنم دیا، جو مطالبہ نظام اسلامی، دو قومی نظریہ اور تحریک پاکستان کی صورت میں جلوہ گر ہوئی (۱)۔

۵۔ یہ تعمیری عمل بڑی شکست و غصت کے بعد ہوا۔ مل زلفی میں بحیثیت جموعی بڑا انتشار رونما ہوا۔ مذہبی تہذیب کی جو تہذیب و روایات کے ساتھ ابھری تھی اس دور اضطراب میں اس کو بھی دھچکا لگا۔ لا فوجیت اور العادلوں پھر سے سر اٹھانے کا موقع ملا۔ حلی کہ مسلمانوں کی سب سے بڑی دوسگہ میں بلعلاء خیالات کا کھلم کھلا پرجوار تک کیا گیا (۲)۔

اس زمانہ میں فکری محاذ پر جو نئے چیلنج رونما ہوئے ان میں چار زیادہ اہم تھے :

(الف) ہندو اہل فم کی پٹنار جس میں ایک طرف مسلمانوں کی خون آشامی اور جنگجوئی

(۱) تحریک خلافت نے اپنی رومانیت کے باوجود اسلامی احیاء اور اسلامی فوجیت کے تصویری صورت گیری میں بڑا اہم حصہ ادا کیا ہے۔ ڈاکٹر کے۔ کے۔ عزیز نے صحیح لکھا ہے کہ "تحریک خلافت کا حسب اصلی اور فوجت تحریک مذہب تھا اور اس کا ایک اہم اثر بعد کے مسلم تصور قومیت کے ارتقاء پر پڑا۔ اسلام کی اہمیت پر زور دے کر اس تحریک نے مسلمانوں کے اس شعور کو اجاگر کیا کہ وہ مسلمان ہیں۔۔۔ وہ اب پہلے مسلمان تھے اور اس کے بعد ہندوستانی کتاب مذکور، ص ۱۱۵۔

(۲) اس صورت حال سے مسلمانوں میں شدید سہ جینی رونما ہوئی تھی اور اس سے تہذیب آزمایا ہونے کے لیے ہند میں علیگڑھ میں تعلیمی اصلاحات کی فکر بھی کی گئی اور ایک مرحلہ پر اساتذہ سے ان کے عقیدہ کے بارے میں باقاعدہ اعلانیہ طور پر دستخط کرائے گئے۔ وافرادی اساتذہ نے اس صورت حال کو بالترتیب آزاد خیالی اور رجعت پسندی کا نظیہ قرار دیا۔ ملاحظہ ہو۔ "مالکون اسلام ان الدیاء"، ص ۱۲۹-۱۲۸۔

کا رونا تھا (۱) اور دوسری طرف قرآن پاک ، سیرت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اور اسلامی شعائر پر تنقید (۲) اور بالآخر تمام مساعی کو مسلمانوں کی شہمی پر مرکوز کیا جا رہا تھا (۳)۔

(ب) اشتراکی افکار کی تبلیغ اور کمیونسٹ پارٹی کی باقاعدہ تشکیل۔ پہلی آل انڈیا کمیونسٹ کانفرنس ۱۹۲۶ء میں کلکتہ میں ہوئی اور اس کی استقبالیہ کمیٹی کے صدر جناب حسرت موہانی تھے (۴)۔

(ج) لیڈر تصدیق کی زیر اداوت 'نگار' کا اجراء ہوا۔ گو یہ رسالہ علمی اور ادبی مقاصد کے لیے نکالا گیا تھا لیکن بہت جلد اس نے مذہبی تنقید کا آغاز کیا اور مغرب کے تنقید میں تغیر مذہب ، خدا ، وحی ، آخرت ، ملائکہ ، روح وغیرہ کے مباحث پر تشکیل اور نام نہاد سائنسی لادہیت کے نقطہ نظر سے بحث و کلام کیا۔ اردو زبان اور مسلمان لارڈز کے دائرے میں تشکیکی اور اولفادی فکر کا یہ پہلا واضح حقلہ تھا۔ اس سے پہلے مفاہمت کی بات تو ہوئی تھی مگر انگار کی لے اس طرح

(۱) یہ بانی صرف آریہ مساعی اور شہمی اور مذہبیت کے داعی ہیں نہیں کہہ رہے تھے بلکہ گاندھی جی تک اپنے مخصوص الفاظ میں اسی آواز میں آواز ملا رہے تھے۔ انہوں نے اپنے اخبار "پرچم" میں اسی رسالہ میں لکھا تھا کہ مسلمان دھونسیا ہوتا ہے۔ ملاحظہ ہو ڈاکٹر قریشی ، کتاب مذکور ، ص ۳۲۸۔ انہوں نے جہاد کے خلاف بھی اتنا بھر بھر حملہ کیا گیا تھا کہ مولانا عبد علی بھی مضطرب ہو گئے تھے اور انہوں نے ہمدرد میں جہاد کے بارے میں ایک مسودہ مضامین لکھا اور جامع مسجد دہلی میں ایک تقریر میں کہا کہ کاش کوئی مسلمان اٹھے اور علمی انداز میں اسلامی جہاد کی حیثیت واضح کرے۔ اس نگار پر لیک کر کے ہوئے مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی نے پہلے الجعمہ میں ایک مسودہ مضامین لکھا جو اب "اسلام کا سرچشمہ" قوت کے نام سے شائع ہو چکا ہے اور پھر ایسی تقریری تصنیف "الجہاد فی اسلام" پیش کی جسے ۱۹۴۸ء میں دارالمصنفین نے شائع کیا۔

(۲) "نگار رسول" جیسی اہانت آمیز کتاب اسی زمانہ میں شائع ہوئی۔

(۳) اس تحریک کی تشبیحات یہاں دینا ناممکن ہے اس کے قائد ہر ذیل کا یہ قول گفایت کرنا چاہیے "میں اعلان کرتا ہوں کہ ہندو نسل اور پنجاب کا مستقل ان چار ستونوں پر قائم ہے (۱) ہندو سنگھن (۲) ہندو راج (۳) مسلمانوں کی شہمی اور (۴) افغانستان اور سرحدی علاقے کی فتح اور شہمی۔ جب تک ہندو قوم یہ چار چیزیں حاصل نہیں کر لیتی اس وقت تک ہماری موجودہ اور آئندہ اولاد کی سلامتی خطرے میں ہے۔" ہوالہ ایم۔ آر۔ٹی "ایشیازم ان کوئٹلکٹ ان انڈیا" ، بمبئی ۱۹۴۲ء ، ص ۳۲۔

(۴) ملاحظہ ہو۔ مقدمہ ، "نوائے آزادی" (مرتبہ عبدالرزاق قریشی) ، اردو ریسرچ انسٹی ٹیوٹ ، بمبئی ۱۹۶۰ء ص ۲۶۔ حسرت موہانی کے خطبہ صدارت کے اقتباسات کے لیے ملاحظہ ہو۔ ایضاً ، ص ۲۷۔ ۲۸۔ نیز ملاحظہ ہو ونفریہ صحتہ ، کتاب مذکور ، ص ۹۹ ، "انٹرنیشنل ایونک آف کمیونزم" ، ایم۔ آر۔ صفائی "اے شارٹ ہسٹری آف دی کمیونسٹ پارٹی آف انڈیا

لٹ نہ ہوئی تھی۔ اس کے ساتھ ساتھ انگار نے ایسے مضامین بھی شائع کئے جن میں قرآن ہاک کے وہی ہونے میں شبہ کیا گیا، حدیث کی حجیت کو چیلنج کیا گیا، ورنے اور نماز کی تعداد پر کلام کیا گیا۔ یہ مگر یہاں جادہ عقلیت (Rationalism) کا اظہار تھا اور اس کا ہدف بھی تعلیماتہ لوجوان تھے۔

(د) انکار حدیث کی فکر کا پرچار انگار کی لا مذہبیت بنیاد میں سے نہ ہوا بلکہ دین سے تعلق رکھنے والے ایک حلقہ نے بھی اس کام کو انجام دیا اور اسے ”اہل قرآن“ کے نام سے پکارا جاتا ہے۔ یہ گروہ پنجاب میں اسیویں صدی کے آخری سالوں میں رونما ہو گیا تھا لیکن اس دور اضطراب و انتشار میں اسے پھر مؤثر اظہار کا موقعہ ملا۔ مولانا اسلم جیرا جیوری اس سبب فکر کے ایک ممتاز شرجان تھے۔ انکار حدیث کے بتان میں سے جو مذہب آزاد خیالی کی نئی رو رونما ہوئی اور اس کے اہم مخالف علامہ مشرق اور پھر چودھری غلام احمد پرویز تھے۔

اسیویں صدی کے تیسرے عشرہ اور اس کے بعد کے دینی ادب میں ان موضوعات کے خصوصی بحث کی گئی ہے اور نئی تجدیدی رو میں وقت کے ان مبارزات کا جواب دیا گیا۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اس فضا نے اقبال کو اس امر کی ترغیب دی کہ خالص اور سائنسی انداز میں عقلیت کا جواب دینے، ”اسلامی الہیات کی تشکیل مجدد“ اس کا مظہر ہے۔ اس صورت حال کے پھر نظر ابوالکلام نے اپنی تجدیدی کام کی آخری بھڑک کے طور پر ”توجان القرآن“ کو مرتب کیا اور ”تفسیر ام الكتاب“ میں پہلی بار اسلام کے تصور مذہب پر جامع گفتگو کی۔ مولانا سید سلیمان ندوی، دارالمصنفین اور ”معارف“ نے اس میں جو مکملی لڑائی لڑی اور پھر مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی نے ”توجان القرآن“ کے ذریعہ اپنی تجدیدی تحریک کا آغاز کیا۔ یہ زمانہ مسائل اور مسائل کا دور بھی ہے اور ملت کی فکری اور اجتماعی زندگی کو ایک نئے فراز کی طرف لے جانے والا زہد بھی۔

(۱۰) علامہ عنایت اللہ خان الشرنبلی

(۱۸۸۸ء-۱۹۶۰ء) دور اضطراب و انتشار نے ایک نئے اہل قلم کو ابھارا اور یہ تھے علامہ عنایت اللہ شرنبلی۔ ان کی تعلیم پنجاب اور کیمبرج میں ہوئی۔ واپسی اور السنہ الشریفہ ان کے مضامین تھے۔ تعلیم کی تکمیل کے بعد انہوں نے عربی کی پیشہ

اعتبار کیا۔ ان کا پہلا اور آخری علمی کارنامہ ”لذکرہ“ ہے۔^(۱) جس میں انہوں نے قرآن کے پیغام کو از سر نو مرتب اور پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس کتاب نے کم از کم ایک بار نو علمی دنیا میں ہلچل مچا دی۔ اس کا نوٹس ہندوستان میں بھی لیا گیا اور یورپ ملک بھی۔ خصوصیت سے مستشرقین نے اس کو ہاتھوں ہاتھ لیا۔ بلکہ اگر علامہ مشرق کے آثار کو دوست تسلیم کیا جائے تو خود بشر اور اس کی تازی تحریک نے بھی اس کی روح کو چنبھ کر لیا تھا۔^(۲) امریکہ اور جرمن پر علامہ مشرق کے نقطہ نظر کے اثرات تو خواہ بڑے ہوں یا نہ بڑے ہوں لیکن زبرد مطالعہ دور کے نوجوانوں کو انہوں نے ایک حد تک ضرور متاثر کیا اور گو ان کی تحریک دس سال کے بعد اندر منتشر ہو گئی لیکن اس کے بالواسطہ فکری اثرات اس نوجوان ذہن پر آج بھی ہیں جو اسلام سے جذباتی وابستگی نہیں دکھانا چاہتا ہے اور ان پابندیوں کو بھی لبوں نہیں کرنا چاہتا جو دین کا مطالبہ سمجھی جاتی ہیں اور جو اپنے دور کی دوسری قوی طاقت اقوام کے اجتماعی تحریکات کی پیروی میں قوم کی نہایت دیکھتا ہے۔

(۱) الذکرہ، امرتسر ۱۹۶۴ء، کتاب کا اختتام عربی میں ہے۔ اس کے بعد اردو دیباچہ ہے۔ باقی کتاب اردو میں ہے۔ یہ کتاب نامکمل ہے کیونکہ اصل منصوبہ ایسے دس جلدوں میں مرتب کرنے کا تھا۔ اس کے بعد علامہ مشرق کی ایک کتاب ”محدث القرآن“ شائع ہوئی ہے جو ۱۹۵۱ء کی نظر بندی میں لکھی گئی اور جس میں اسلامی فرقے کے لیے اسلام ماننے کو جو جواب دیتا ہے وہ بیان کیا گیا ہے۔ علامہ مشرق کا منظوم کلام اس کے علاوہ ہے۔

(۲) ملاحظہ ہو: ولفریڈ اسٹوہ ”ماثرون اسلام ان اللہیا“، ص ۲۶ تا ۲۷۰۔ بشر کے اتفاق کی روایت اسٹوہ نے کی ہے۔ مشرقی مستشرقین نے اس کتاب میں خصوصی دلچسپی لی۔ گروہر (Kramer) نے مشہور امریکی رسالہ ”دی مسلم ورلڈ“ میں اس پر مفصل تبصرہ کیا۔ ”دی مسلم ورلڈ“ جلد ۲۱، عدد ۲، اپریل ۱۹۴۰ء۔ خود ملک میں اس کتاب میں دلچسپی بہت وقتی تھی۔ چنانچہ ایک ہم اندازہ کر سکتے ہیں خاکسار تحریک کے متعلق افراد میں سے بھی رچتا کم نے اس کا بالاعداد مطالعہ کیا ہے۔ بعد میں اس میں دلچسپی تقریباً ختم ہو گئی۔ اب الذکرہ کی کتابیں ناپید ہیں۔ گذشتہ ۱۰ سال سے اس کا کوئی ایڈیشن شائع نہیں ہوا ہے۔ اس دور کی علمی و تہذیبی تاریخوں میں اس کتاب کا اب کوئی ذکر نہیں ملتا۔ مثلاً ڈاکٹر اشتیاق حسین قریشی اور صفیر کی ملت اسلامیہ، ڈاکٹر عابد حسین (ہندوستانی آئینہ ایام میں اور دشمنی آف مغلین مسلمز)، ڈاکٹر عزیز احمد (اسلامک مولڈرنزم ان اللہیا اینڈ پاکستان اور این ایسٹ لیکچرل ہسٹری آف اسلام ان اللہیا)، شیخ محمد اکرام (سچ گوئی) وغیرہ اس کتاب کا تذکرہ تک نہیں کرتے۔ ایڈیٹ ایک ویلنڈری مستشرق نے اس پر ایک مفصل مضمون لکھا ہے جو جرمن رسالہ Die world des Islams، جلد ۲ (۱۹۵۲ء) میں شائع ہوا ہے۔ ام۔ ایس۔ ہالون جوئیر۔ ”لئے ماثرون مسلم لیکچرل“۔ اور اس مصنف کے اپنی کتاب۔ ”ماثرون مسلم قرآن التریبیشن“ (۱۸۸۰ء-۱۹۶۰ء) میں اس کا پرویز اور آزاد کی نقلییر سے نقلی مطالعہ کیا ہے۔

علامہ مشرق اور ان کے بعد کی تحریکِ تجدید کی ایک مرکزی خصوصیت دینی تعبیر کو کے سلسلہ میں اس کا مخصوص ذوق اور مزاج ہے۔ ایسوی صدی کے جدید علم الکلام میں عیسائی مشنری اہل قلم کے اعتراضات اور سائنس کے عام تصورات کی روشنی میں مذہب کی تعبیر کی گئی، لیکن اس تحریک کا مزاج یہ تھا کہ مرکزی اور بنیادی اعتقادات کا دفاع کیا جائے اور ان ذیلی تصورات یا اجتہادیں ادارات کی اصلاح یا تعبیر کو کی جائے جو بظاہر وقت کی ضروریات سے متصادم نظر آتے تھے۔ بحث و نظر کا اصلی میدان سماجی امور یا ذیلی مابعد الطبیعی مسائل تھے اور خیال یہ تھا کہ ان میں اصلاح و ترمیم کی زد الٰہیات، توحید، رسالت، وحی اور آخرت پر نہیں پڑے گی۔ مولانا آزاد، مولانا اشرف علی تھانوی اور مولانا سید سلیمان ندوی وغیرہم نے اس آزاد روی کا بھی مقابلہ کیا اور اسلامی تصور کی تشریح و تعبیر بلا ترمیم و تصحیح کرنے کی کوشش کی۔ علامہ ابوالہ نے ترمیم و تصحیح کی تو مخالفت کی، لیکن نئے علوم اور تحقیقات کی روشنی میں بنیادی افکار کی عصری ضروریات کے مطابق بہتر تقویم کی کوشش کی اور مذہبی آزاد روی کی عالمگیر تحریک کے بارے میں ہندوستان کی دینی فکر کا کردار یہ تجویز کیا کہ وہ تنقید کے ذریعہ اسے یک لہ جائے سے روکے۔ اسلامی دنیا کے دوسرے ممالک پر بھی اس قسم کے رجحانات کارفرما تھے۔ علامہ مشرقی کو اس پس منظر کی پہچان تھی اور اس سے ربط و تعلق رکھتے ہیں لیکن جو چیز ان کو منظرِ حیاتِ دینی ہے وہ ان کی یہ کوشش ہے کہ ترمیم و تعبیر کو کا کام عہدِ حاضر پر اہتمام نہ دین بلکہ دین کی مرکزی فکر، اس کی اساسی الٰہیات، اس کے معتقدات و لوکان کو از سر نو مرتب کریں۔ انہوں نے صرف مکتب کی راہ ہی سے ہٹ کر اپنا راستہ نہیں بنایا بلکہ خود اپنے دینی رد متجددین کی روش کے برعکس اسلامیات کو پیش کیا۔ انہوں نے عہد اور دینی مذہب کا سمجھنا اڑایا۔ حدیث سے رشتہ کو کاٹا اور قرآن سے زندگی کے اصول از سر نو مرتب کرنے کی کوشش کی۔ اسلام کے لوکان حسد کے مقابلہ میں انہوں نے زندگی کے دس اصول پیش کیے جو ان کی نگاہ میں قرآن کا خلاصہ اور اس کا اصل پیغام ہیں^(۱)۔ اس کام کا ایامِ دینی کے لئے نئی اسلام کے تمام بنیادی تصورات اور اس کی دینی اصطلاحات کے نئے معنی پیش کرنے پڑے ہیں اور یہی ان کے کام کی خصوصیت اور آزاد روی کی نئی رو کا مزاج ہے۔

(۱) ان کی اس افلاہیت کی بالچون نے خوب داد دی ہے۔ حوالہ مذکورہ، ص ۱۸۹، ۱۹۸، ۱۹۹۔ اسٹوارٹ کریمر نے بھی اسے مذہبی آزاد روی میں انقلاب قرار دیا ہے۔ اور کہا ہے کہ اس نئے روش نے ایک نئے اخلاق اور نئی مذہبی سوشالیسم کے قیام کی راہ کھول دی۔

علامہ مشرق کے افکار کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ان نگاہ میں قرآن دراصل ملی تعبیر کا ایک نسخہ ہے اور دین در حقیقت 'استغلاف فی الارض' کا نام ہے۔ اس مقصد کے حصول کے لیے جو معاون قوانین سائنس کے انکشافات سے حاصل ہوتی ہیں وہی حقیقی ارکانِ دین ہیں۔ اس مرکزی مقصد کی روشنی میں توحید، رسالت، کفر، شرک، صلوات، زکوٰۃ، عبادت، کفارہ، غرض ہر دینی تصور کے مدعا اور مفہوم کو از سر نو مرتب کرنے کا کام علامہ مشرق نے 'تذکرہ' میں کیا ہے۔

ان کی نگاہ میں وراثت زمین کا مستقل مصب العین روزِ اول سے نبوت کے ہر مرحلے میں برقی کے پیش نظر رہا ہے۔ صالحیت اور صلاحیت کا صحیح معیار بھی حسب آسانی کتابوں نے بادشاہتِ زمینی ہی کو قرار دیا ہے۔ "یہی وہ بیخام، بڑی بشارت، بڑی خبر تھی جو انبیاء عظام، ہر عبادت گزار، ہر گرفتارِ خدا، ہر ملازم اور ہر پابندِ قانونِ خدا، ہر متحرک ماسوائے قوم کے لیے لائے" (۱)۔ وہ سمجھتے ہیں کہ بادشاہت اور غلبہ دین کا اصل مدعا 'دوام فی الارض' ہے اور تمام انبیاء نے اس کی تلقین کی ہے (۲)۔

ان کی نگاہ میں سنت اللہ کے معنی قوانینِ طبیعی ہیں اور ان قوانین سے استفادہ کر کے جس فرد یا قوم کے ہاتھ میں قوت آ جائے وہی مومن ہے۔ انہوں نے کہا کہ یورپ بہتر مسلمان ہے کیونکہ اس نے قوانینِ فطرت کا اتباع کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

"جہاں فتح و ظفر کا پرچم لہرا رہا ہے، جہاں ایک قوم کو دوسرے پر غلبہ حاصل ہے جہاں ایک طرف عجز اور بے بسی ہے اور دوسری طرف قوت و امتیاز قائم ہے وہیں ایک قوم انبیاء کے خدا کے ہاتھ سے لائے ہوئے مشرک قانون کی صحیح لپرو ہے اور صحیح معنوں میں مومن ہے" (۳)۔

علامہ مشرق کے افکار کا جتنی گہرائی میں جا کر مطالعہ کیا جائے یہ بنیادی تصور سامنے آتا ہے کہ طبیعی قوانین اور اخلاقی قوانین یا دوسرے الفاظ میں قوانینِ فطرت اور شرعی ضابطوں میں کوئی فرق نہیں۔ وہ منکروں اخلاق کا ذکر ایک بنیادی اصول کی حیثیت سے ضرور کرتے ہیں (۴)۔ لیکن ساری قوت اسی بات کو واضح کرنے کے لیے صرف کرتے ہیں کہ جس چیز کو ہم اخلاقی قانون کہتے ہیں وہ درحقیقت قانونِ فطرت ہے۔ ان کے پیش روؤں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی تھی کہ اسلام کے اخلاقی

(۱) 'تذکرہ'، جلد اول، ص ۶۹۔

(۲) 'ایضاً'، ص ۷۰۔

(۳) 'تذکرہ'، ص ۷۱۔

(۴) 'ایضاً'، ص ۸۱۔

قوانین عین فطرت ہیں ، جب کہ انہوں نے یہ ثابت کیا کہ فطرت کے قوانین ہی قوانین اخلاق ہیں ۔ اس سلسلہ میں نظریہ " ارتقاء اور بقائے اصلاح کے اصول کو انسانی سوسائٹی کے لیے وہ اتنا ہی حقیقی مانتے ہیں ، جتنا طبعی دنیا کے لیے ۔ اس کا فطری نتیجہ ہے قوموں کے عروج و زوال اور ان کی فلاح و کامرانی اور ہلاکت و بربادی کے جو طبعی اصول ہیں ۔ مسلمانوں کو ان کی پیروی کرنی چاہیے ۔ دنیوی سرپرستی کسی فرد یا قوم کے مومن و مسلم ہونے کی صحیح علامت ہے ۔ ان کے نزدیک چتر دنیوی شکست و انحطاط ہے ۔ کلمہ شہادت توحید کا اعلانیٰ اعلان ہے ۔ روزِ القبر الہی کے جہاد کا نام ہے ۔ صلواتِ انسان کے لئے ہے ۔ زکوٰۃ مالی جہاد ہے ، حج رشتہ کی وحدت کا اظہار ہے ، شرک پر وہ شے ہے جو سعی و عمل میں خارج ہو ۔ مسجد زمین پر سر و گزرتا نہیں ہے ، بلکہ اصولِ اطاعت ہے ۔ عبادت انفرادی طور پر یا مسجد میں نماز کا نام نہیں بلکہ احکامِ الہی کی پابندی ہے (۱) ۔

تذکرہ میں جن دس اوقاتِ دین کا ذکر ملتا ہے وہ توحید ، رشتہ کی وحدت ، اولی الامر کی اطاعت ، جہادِ باطنی ، جہادِ بالسیف ، ہجرت ، سعی و جہد اور استغفار فی الارض ، سکون الاخلاق ، علم (طبعی) اور ایمان بالآخرۃ ہیں ۔ جیسا کہ غرض کیا گیا جنت اور الجہنۃ الاخرۃ میں فرق کیا گیا ہے اور تمام سعی و جہد کا اصل مقصد استغفار فی الارض چلایا گیا ہے اور اس کے نتیجہ میں جہنم میں جانے والی دنیوی کامیابی کو جہنم میں جنت اور دلائلِ اسلام اور اس میں ناکام ہونے کو عذاب قرار دیا گیا ہے ۔ چنانچہ انہوں نے حضور سرورِ کائنات ﷺ کے مشن کی تصریح کرتے ہوئے یہ بتایا ہے کہ :

"اس لوگ ہجرت لے" نے اگر اپنی قوم کو کسی فوری عذاب سے ڈرایا تو اسی اجتنابی ہلاکت کے جہنم سے ڈرایا ، مجموعی راحت اور دنیوی امن کی شاہ راہ دکھلا کر شکست و انحطاط کے یومِ کبیر سے ڈرایا ۔ ۔ ۔ غیر قوم کے غریب اور سست ہو جانے کے عذابِ الہی سے ڈرایا ، محکومیت اور غلامی کے معبر سے ڈرایا ۔ ۔ ۔ اجتنابی زوال کی پہلی سے ڈرایا ۔ ۔ ۔ الغرض جیسی رنگ میں آسانی بخام دیا اس کا مقصد بے جلیل ہیں اجتنابی ممکن اور وراثتِ زمین تھا ۔ فروری اونی کی زندگی کے تمام عمل ماعول کو بغیر نظر رکھ کر کسی دلیقہ رس اور حقیقت شناس کے لیے آج بھی اس امر کا اعتراف کچھ معتقد نہیں کہ عہدِ رسالت میں اور اس کے کئی برس بعد تک ہر سلطان کی زندگی ایسی نصیب العین کے لیے وقف رہی " (۲) ۔

(۱) تذکرہ ، ص ۷۵ تا ۷۶ ۔

(۲) ایضاً ، ص ۷۵ ، ۷۶ ۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ اسلام کا مقصد صرف اپنے پیروؤں کو دینی چاہ و جلال اور سیاسی سر بلندی سے بہکنا کرنا تھا اور جس فرد یا قوم نے اس بلند مقام کو حاصل کر لیا وہ خدا کے ہاں سے لائے ہوئے مشترک قانون کی صحیح معنوں میں مومن ہے ۔

علامہ مشرق نے تہجد کی روایت کو ایک ہی چھلانگ میں بہت دور تک بڑھا دیا ۔ انہوں نے بحث و گفتگو کو حاشیہ کے (Marginal and Peraphased) مضامین سے ہٹا کر نصب العین اور اس کے اساسی تصورات پر مرکوز کیا ۔ دور اضطراب و انتشار میں انہوں نے توت کی سر بلندی کا مزہ منایا اور اپنے مقاصد کے حصول کے لیے ۱۹۳۱ء میں خاکسار تحریک کا آغاز کیا ۔ ملت کے عام ذہن نے ان کی تعبیر مذہب کو کبھی قبول نہیں کیا لیکن عمل ، حرکت ، نظم اور جہاد کی صدا پر لبیک کہی ۔ لیکن جو عذر اعتدال اور یک رخا پن ان کی فکر پر غالب تھا وہی ان کی تحریک کی حکمت عملی پر ابھی چھایا رہا اور بالآخر ایک انقلابی تحریک چشم زدن میں ہارہ ہارہ ہو گئی ۔ لیکن اس ناکامی سے وہ اضطراب و انتشار روکنا ہوا جو تحریک خلافت کے بعد روکنا ہوا تھا اور اس کی بنیادی وجہ غالباً یہ تھی کہ علامہ مشرق نے نسبیاتی طور پر اور نیم عسکری مقاصد کے لیے تو ملت کو متاثر کیا لیکن اس کی دینی فکر کا اثر بہت ہی محدود رہا ۔ دوسرے جس زمانہ میں علامہ مشرق اپنے طرز پر تنظیم کا کام کر رہے تھے اس زمانہ میں دینی فکر کی تہجدی رو لہنا مؤثر اظہار دوبارہ کر چکی تھی اور ملت کے عام سیاسی اور تہذیبی نصب العین اور اس کی حکمت عملی کا تعین بھی کچھ دوسرے ہاتھوں سے ہو رہا تھا ۔ یہی وجہ ہے کہ ملت ایک دوسرے دور انتشار سے بچ گئی ۔ البتہ تہجد کے حلیہ داروں کو جو راہ انہوں نے دکھائی ، وہ اسلامی تصورات مثالی کے اساسی تصورات ۔۔ اور دینی اصطلاحات کے نئے معنی و مفہوم تلاش کرنے کی راہ تھی ۔ اس میدان میں ان کے نظریہ غم دوسرے کے لیے چراغ راہ بن گئے ۔ اس رجحان کو ان کے بعد سب سے زیادہ کامیابی اور قوت کے ساتھ جس اہل قلم نے آگے بڑھایا وہ چودھری غلام احمد پرویز ہیں ۔

چودھری غلام احمد پرویز

چودھری غلام احمد پرویز (۱۹۰۳ء) کا تعلق (علامہ مشرق کی طرح) چندیہ تعلیم یافتہ طبقہ سے ہے ۔ ان کی تعلیم پنجاب میں ہوئی ۔ بی ۔ اے کرنے کے بعد انہوں نے سرکاری ملازمت اختیار کر لی^(۱)۔ انہیں شروع ہی سے دینی امور سے دلچسپی تھی ۔ ان کے مضامین دوسرے عشرے کے آخری حصہ میں دینی رسائل میں آنا شروع ہوئے ۔ وہ معارف ، اصلاح اور ترجمان القرآن میں ۳۰ - ۱۹۳۸ء تک لکھتے رہے ہیں ۔ اس کے بعد ’ملفوظ اسلام‘ ان کی دلچسپیوں

(۱) پرویز صاحب تقسیم کے بعد پاکستان آ گئے اور اپنی سرکاری ملازمت ریٹائرمنٹ تک جاری رکھی ۔ انہوں نے کلرک کی حیثیت سے آغاز سفر کر کے اسسٹنٹ سیکرٹری کے عہدہ تک ترقی کی اور ریٹائرمنٹ کے بعد ادارہ طوع اسلام کے ڈائریکٹر ہو گئے ۔

کا مرکز ہو گیا۔ دوسری جنگ سے قبل تک کے مضامین میں تجدید اور آزاد روی کی کوئی جھلک نمایاں نہیں ہے، بلکہ وہ مذہبی آزاد روی اور اعراف و عادات کے بر وجہان پر حملہ آور ہونے نظر آتے ہیں۔ انکار حدیث کے مسلک کے خلاف انہوں نے جاندار مضامین لکھے ہیں^(۱)۔ انکار کے مقالہ انکار الحق کو^(۲) نے امام عیاض پر جو اعتراضات کیے تھے اس کا جواب پرویز صاحب نے بھی دیا^(۳)۔ حتیٰ کہ مولانا آزاد کی تفسیر ترجمان القرآن کی غیر معمولی تعریف کرنے کے بعد اس میں ایمان و عمل کے ناقابل اعتبار تعلق کے سلسلہ میں جو لہوڑی سی لہجہ تھی یا تصور اللہ کے ارتقاء کا جو امکان پیدا کیا گیا تھا اس پر انہوں نے اس شدت سے گرفت کی جس طرح سے کوئی لادست ہند عالم دین کر سکتا تھا^(۴)۔ 'معارف القرآن' کی پہلی جلد ۱۹۳۱ء میں شائع ہوئی۔ غالباً یہ کہنا صحیح ہوگا کہ ۱۹۳۸ء اور ۱۹۴۱ء کے درمیان ان کا وجہان آزاد روی کی طرف ہوا اور اس کی گویہ جھلکیاں 'معارف القرآن' (جلد اولیٰ) میں رونما ہوئیں^(۵)۔ پھر یہ سلسلہ بڑھتا گیا۔ حتیٰ کہ تمام پاکستان کے بعد کی تحریرات میں ان کا یہ رنگ واضح اور پختہ ہو گیا^(۶)۔

پرویز صاحب کے ہاں موضوعات کا تنوع پایا جاتا ہے۔ کلام اہل کی شرح سے لے کر قرآن پاک کی تفسیر و تعبیر تک کے مضامین پر انہوں نے قلم اٹھایا ہے۔ ان کی سب سے اہم کتاب 'معارف القرآن' ہی ہے۔ پہلی جلد کا موضوع اسلام کا تصور خدا ہے لیکن اس کے ساتھ

(۱) ملاحظہ ہو، سلام احمد پرویز، "رسول: قرآن کی روشنی میں" دو معارف بابت مارچ و اپریل ۱۹۳۵ء، جلد ۳۵، عدد ۳، ص ۱۷۵ تا ۱۸۵، ۲۷۵ تا ۲۸۲۔

(۲) پرویز، "امام عیاض: "حق کو" کی تحقیق ایک غیر مولوی کی نظر میں" معارف، دسمبر ۱۹۳۱ء و جنوری ۱۹۳۲ء، جلد ۴، عدد ۶، ص ۳۰۵۔ ۳۲۲ و جلد ۵، عدد ۱، ص ۷۔ ۱۳۔

(۳) پرویز "ترجمان القرآن و تفسیر حضرت مولانا ابوالکلام آزاد"، معارف، جنوری ۱۹۳۳ء، جلد ۳، عدد ۱۔

(۴) معارف القرآن کی پہلی جلد دہلی سے ۱۹۳۱ء میں شائع ہوئی۔ دوسری اور تیسری جلد ۱۹۳۵ء میں دہلی ہی سے شائع ہوئی۔ چوتھی جلد 'مہراج المسالیت' کے نام سے ۱۹۳۶ء میں کولمبیا سے شائع ہوئی۔ اب معارف القرآن کی پہلی تین جلدوں کو نئے ناموں سے دوبارہ شائع کیا گیا ہے۔ 'ابلیس و آدم' اس ٹولیب ٹوکی پہلی جلد ہے جو پہلی دوسری جلد کا ایک حصہ تھی۔ بالکل وہی جلد انسان نے کیا موجا' کے نام سے شائع ہوئی ہے جس میں غیر قرآنی فکر کا جائزہ لیا گیا ہے۔

(۵) مقالہ نگار کے لیے ایک مشکل مقام یہ ہے کہ وہ جس دور کے ادب کے بارے میں لکھ رہا ہے اس میں پرویز صاحب کے اصل خیالات ان خیالات سے مختلف تھے جو اب ان کا حصہ ہیں۔ پہلے دور میں ان کی کوئی زیادہ اہم حیثیت نہ تھی۔ وہ قدیم اور جدیدی فکر سے متعلق بیسیوں اہل قلم میں سے ایک تھے۔ ان کا اصل لفظ نظر بعد کے دور میں نمایاں ہوا۔ لیکن چونکہ یہ جائزہ اس وجہان پر گفتگو کے بغیر مکمل نہیں ہو سکتا اس لیے ہم اضافی حدود کو نظر انداز کرتے ہوئے ان کے ان انکار کا تعارف کراتے ہیں جن کا تعلق ان کے مخصوص رنگ سے ہے۔

مذہب کی ضرورت اور جلیلہ مغربی فکر پر نقد و تبصرہ بھی اس میں شامل ہے۔ انہوں نے مغرب کے اہل علم سے خصوصی استفادہ کیا ہے جنہوں نے مغربی تہذیب پر تنقید کی ہے۔ "معارف القرآن" جلد اول اور "انسان نے کیا سوچا" میں ان افکار کو پیش کیا گیا ہے^(۱)۔ دوسری جلد کا موضوع آدم و اہلبس اور وحی و رسالت ہیں۔ یہاں ڈارون کے نظریہ ارتقاء کو قبول کیا گیا ہے اور تلقین آدم کے قرآنی واقعہ کی اس کی روشنی میں تشریح کی گئی ہے۔ تیسری جلد "تاریخ رسالت" سے متعلق ہے اور حضرت نوح علیہ السلام سے حضرت عیسیٰ علیہ السلام تک کی داستانِ رسالت بیان کی گئی ہے۔ چوتھی جلد میں مذاہبِ عالم اور عالمی تہذیبوں کے تقابلی جائزہ کے بعد سیرت پاک صلی اللہ علیہ وسلم کو پیش کیا گیا ہے۔ اس پورے سلسلہٴ تفسیر میں عام تفسیری اسلوب کو اختیار نہیں کیا گیا بلکہ قرآن کے مضامین کو ایک نئی ترتیب کے ساتھ اور تمام متعلقہ مقامات سے لے کر یکجا کر کے نئی حقیقات سے استفادہ کرتے ہوئے تسلسل کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ بنیادی خیال یہ ہے کہ قرآن کی تشریح قرآن ہی سے کی جائے اور جلیلہ فکر سے ناگہدی سواد فراہم کیا جائے۔ یہ کتاب پرویز صاحب کے قرآنی فہم کی جامع تصویر پیش کرتی ہے۔ سبب کی تشریح و تفسیر سے انہوں نے پہلوئیں کی ہے۔ البتہ جدید مصنفین کے اقتباسات سے کتاب کو لہجہ قدم پر آراستہ کیا ہے۔ اس کتاب میں ترجمے کا بھی انہوں نے ایک نیا اسلوب اختیار کیا ہے۔ یہ ترجمانی سے بھی کچھ آگے کی چیز ہے۔ اس میں ترجمہ ہی میں تشریح و توضیح بھی ہو جاتی ہے اور معانی کی مجموعی صحت بھی متعین کر دی جاتی ہے۔ البتہ اگر قاری خود یہ تفتیح کرنا چاہے کہ ترجمان اور متن قرآن میں کس حد تک موافقت یا عدم موافقت ہے تو یہ کام وہ دوسرے سلسلہ سے رجوع کیے بغیر نہیں کر سکتا۔ عام لشرح و تعبیر میں بھی آزاد خیالی کا رنگ غالب ہے^(۲)۔

(۱) پرویز صاحب نے مغربی فکر کا مطالعہ تو محنت سے کیا ہے لیکن جو چیز قاری کو الجھن میں ڈالتی ہے وہ یہ ہے کہ وہ اپنی تحریرات کو اقتباسات سے بڑی کثرت کے ساتھ آراستہ کرتے ہیں اور اس سلسلہ میں متضاد ذکر رکھنے والے مفکرین کا ایک وقت حوالہ دینے جاتے ہیں۔ کبھی کبھی یہ محسوس ہوتا ہے کہ اقتباسات کے انچھوے جو مجموعی فکر اور تجزیہ موجود ہے وہ اس پر انداز صرف ایک خاص سطح کے قارئین کو متاثر کر سکتا ہے۔ مطالعہ کی وسعت اور فکر کی گہرائی اور بحث کے ساتھ یہ اسلوب بہت کم مناسب رکھنا ہے۔

(۲) مثلاً طائر کے بارے میں یہ خیال ظاہر کیا گیا ہے کہ یا تو اس سے مراد وہ کبوتر ہیں جو جنگی مقاصد کے لیے استعمال ہوتے تھے یا یہ لفظ نیز رفتار گھوڑوں کے لیے جازا استعمال ہوا ہے، کسی قبیلہ کا نام طائر تھا (معارف القرآن، جلد سوم، ص ۱۳)۔ اس طرح بد بد کے بارے میں خیال ظاہر کیا گیا ہے کہ ذکر کسی انسان کا ہے اور اس زمانہ میں انسانوں کے نام پر تنوع کے ناموں پر ہوتے تھے۔ نمل کے بارے میں بھی یہ اشارہ موجود ہے کہ یہ قبیلہ نام تھا (جلد سوم ص ۱۱)۔

قرآن کے مضامین کو مرتب کرنے کا کام پرویز صاحب نے ایک اور صورت میں بھی کیا ہے۔ انہوں نے چار جلدوں میں 'لغات القرآن' مرتب کی ہے^(۱) جس میں شروع میں عربی زبان کے ضروری فوائد بیان کیے گئے ہیں اور پھر حروفِ تہج کے اعتبار سے الٹائیگویتیا کے طرز پر قرآنی الفاظ کی تشریح کی گئی ہے۔ تشریح میں پرویز صاحب کا مخصوص رنگ نمایاں ہے۔ مفہوم القرآن کے نام سے قرآن کا ترجمہ بھی پرویز صاحب نے کیا ہے۔

پرویز صاحب کی دوسری کتابوں میں 'الظاہر والبیہت' کو مرکزی حیثیت حاصل ہے۔ یہ کتاب ان کی سماجی فکر کا خلاصہ پیش کرتی ہے۔ اس میں انہوں نے اس معاشرے نظام کا نقشہ پیش کیا ہے جو ان کی نگاہ میں قرآن کا مقصد ہے۔ جدید ذہن کو جو سوال پریشان کرتے ہیں ان کا جواب انہوں نے غلطیوں کی شکل میں دیا ہے۔ ایسے عمومی غلطیوں کی تین جگہیں سلیم کے نام شائع ہوئی ہیں اور جن امور کا تعلق غوروتوں سے ہے وہ طاہرہ کے نام دو جلدوں میں شائع ہوئے ہیں۔ حقیقت کے بارے میں ان کے اور ان کے رفقاء (بشمول مولانا اسلم جبراجپوری جن کی حمایتِ دینی سے زیادہ استاد کی تھی) کے خیالات کا مجموعہ 'مقامِ حقیقت' (۲ جلدیں) میں شائع ہوا ہے۔ پاکستان کے دستور سے متعلق پر 'اسلام میں دستور سازی' میں گفتگو کی گئی ہے اور اسی مواد کا بیشتر حصہ دوسرے عنوانات سے علم کے نام جلد سوم میں آیا ہے۔ اسلامی تہذیب و تمدن کے مختلف پہلوؤں پر 'اردوس کم گشت' کے مقالات میں بحث کی گئی ہے۔ اس مجموعہ میں ان مضامین و مقالات میں سے بھی چند شامل ہیں جو دوسری جنگ سے قبل اور آزاد روی کی رو سے چلے لکھے گئے۔ ایک اور اہم کتاب 'اسباب زوالِ امت' ہے جس میں مسلمانوں کے زوال کے اسباب بیان کیے گئے ہیں اور ترقی کے رشتہ کی نشاندہی کی گئی ہے۔

پرویز صاحب نے دینی اور مذہب میں تفریق کی ہے اور یہ انکار ایک کلیدی تصور ہے۔ ان کی نگاہ میں دین تو وہ ہے جو قرآن نے پیش کیا ہے اور مذہب وہ بگڑی ہوئی شکل ہے جو چودہ سو سالہ تاریخ میں مسلمانوں نے بنا دی۔ علامہ اشرفی کی طرح پرویز صاحب بھی قوانینِ طبیعیہ کو اصل اہمیت دیتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ اہل ایمان وہ ہیں جو ان قوانینِ طبیعیہ کے مطابق زندگی گزارتے ہیں۔ قرآن کا مقصد بھی یہی ہے کہ ان قوانین کا اتباع کرائے۔ انسان کو تسخیرِ کائنات کی دعوت دی گئی ہے اور یہ دعوت ساری انسانیت کے لیے ہے۔ عبادی زندگی میں سامانِ زیست کی فراوانی ہے۔ یہ سامانِ زیست تسخیرِ کائنات کے ذریعہ حاصل کیا جائے۔ قدرت کے خزانے ہر جگہ و جہد کرنے والے کے لیے ہیں۔ جو قوم تسخیرِ قدرت میں جہد و جہد نہیں کرتے گی وہ متاعِ حیات سے محروم رہے گی اور متاعِ حیات سے محروم اور ذلت کی زندگی خدا کا

(۱) یہ کتاب دوسرے اہل علم کے تعاون سے مرتب کی گئی ہے لیکن فکرِ پرویز صاحب کی غالب ہے اور انہی کے نام سے شائع ہوئی ہے۔

عذاب ہے^(۱)۔ کتاباب وہ ہے جو لفظی طور پر عمل کرے ، خود بھی اس سے منتفع ہو اور اپنے آنے والوں کے لیے بھی کچھ چھوڑے ، یہی دنیا اور آخرت کی پاسداری ہے اور یہی دین کا مقصد ہے ۔ کہنے ہیں :

”دین نام تھا اس طریق عمل کا جس سے ایک طرف حال اور مستقبل (دنیا اور آخرت) ایک غیر منقسم وحدت بن جاتے ہیں اور دوسری طرف کام افراد نوع انسانی ایک عالمگیر برادری کے ایسے اجزاء بن جاتے ہیں جسے مسلمان کے قطرات^(۲)۔

لیکن اس نظام کو ارباب مفاد نے بگاڑ دیا ۔ بگاڑ کا راستہ ملکیت اور پشواہیت ہیں جنہوں نے دین کے تمام تصورات کا حلیہ خراب کر دیا ۔ دنیا ، آخرت ، ثواب ، صلوات ، عبادت ، زکوٰۃ پر چیز کے معنی بدل دیے اور یہ تبدیلی کرنے کے لیے قرآن کے خلاف ایک سازش کی ۔ بعض احادیث وضع کیں جن سے قرآن کے تصور دین کو تبدیل کر دیا ۔ فقہ میں اس بگاڑی ہوئی شکل کو قانونی تسلط دے دیا گیا ۔ تصوف میں روحانی فراز کی راہ نکال ۔ فرد بندی اور گروہ بندی کے ذریعہ توحید کو اصل مقصد سے ہٹا کر باہم جنگ و چل اور کشمکش میں مبتلا کر دیا اور اس طرح دین مذہب میں تبدیل ہو گیا^(۳)۔ اب نبوت کی راہ میں ہے کہ قرآن کو حلیت سے آزاد کیا جائے ، قرآن کے تصور کو از سر نو سمجھا جائے اور طبیعی قوانین کی پابندی کے ذریعہ سر بلند و سر فراز ہوا جائے۔ اس کے لیے ایسا اجتماعی نظام قائم کیا جائے جو شخص ملکیت سے آزاد ہو اور جس کے ذریعہ وہ نظام ربوبیت قائم ہو جس میں فرد اپنا سب کچھ اجتماع کو دے دے اور اجتماع مرکز ملت کے قیام کے ذریعہ فرد اور قوم کے نشو و ارتقاء کا سامان فراہم کرے^(۴)۔ قومی ملکیت کا نظام اشتراکیت سے معاشی نظام میں تو مشابہ ہے لیکن چونکہ یہ غفلت پرستی پر مبنی ہوگا اس لیے فکری اور اخلاقی اعتبار سے اس سے غائب ہوگا^(۵)۔

بروز صاحب اور علامہ مشرقی کے بنیادی انکار میں کوئی فرق نہیں ۔ ان کے ہاں جو کچھ فرق ہے وہ صرف فروعات اور تقصیلات کا ہے ۔ مشرقی صاحب نے گفتگو زیادہ عمومی کی ہے ۔ بروز صاحب نے فلسفیانہ اور سماجی نقطہ نظر سے اپنے تصورات کو نسبتاً زیادہ واضح کیا ہے ۔ مشرقی صاحب ”الخلافت فی الارض“ کو اصل اہمیت دیتے ہیں اور بروز صاحب عزت کی زلفی اور معیار زندگی کی بلندی اور قوت و سطوت کی تعمیر

(۱) اصحاب زوال امت ، ص ۲۸ ، ۲۹ ۔

(۲) ایضاً ، ص ۵۵ ۔

(۳) ایضاً ، ص ۵۰ تا ۵۲ ۔

(۴) نظام ربوبیت ، ص ۳۰ و باب ششم تا ہشتم ، حلیم کے نام حصہ اول خط نمبر ۶ ۔

(۵) حلیم کے نام و حصہ اول ۔ خط نمبر ۸ ۔ نظام ربوبیت ، ص ۶۰ ، ۶۱ ۔

کثر۔ مشرق صاحب زیادہ نظری اور بین الاقوامی معلوم ہوتے ہیں جب کہ ہرگز صاحب کے نقطہ نظر پر سماجی اور معاشی پہلو کو غلبہ حاصل ہے۔ ان کے خیال کے مطابق زندگی کا مقصد "تزکیہ" نفس ہے اور :

"قرآن کی رو سے تزکیہ" نفس (انسانی ذات کی نشوونما) کا طریقہ یہ ہے کہ انسان، تمام کائنات کی فطرت کو مستطیع کر کے انہیں تمام اوج انسانی کی ربوبیت کے لیے عام کر دے۔ اس کا نام ہے نظام ربوبیت ہے" (۱)۔

اس کا اصلی زبست یہ ہے کہ "قرآن کسی کے پاس قابضانہ دولت کو رہنے نہیں دیتا اور وسائل پیداوار پر (غلام و غلامی ہوں یا مصنوعی) کسی کی ذاتی ملکیت کے اصول کو تسلیم نہیں کرتا" (۲)۔ اس نظام ربوبیت کا جو فلسفہ انہوں نے واضح کیا ہے اس میں قرآن کے تمام بنیادی تصورات اور اس کی افکار تبدیل ہو جاتی ہیں یا ان کے الفاظ میں مشہد نے جو ان میں ہلکا اور تبدیل پیدا کر دی تھی اس سے وہ دوبارہ قرآن کی طرف لوٹ آتے ہیں۔ بات جو ابھی ہو است نے آج تک قرآن سے جو تصور اور افکار حیات سمجھیں انہیں ہرگز صاحب اسی قرآن سے اس سے بالکل مختلف مفہوم اخذ کرتے ہیں اور اس طرح دین کی ایک بالکل نئی تعمیر پیش کرتے ہیں جو مغرب کے معاشی اور تمدنی تصورات سے غریب اور سلب اور غلب کے تصور سے بعید ہے (۳)۔ اس نظام میں اللہ کے معنی غلب و ذاتی باوری نہیں جو غائب، سالک اور متفکر اعلیٰ ہے، بلکہ اس سے مراد "سلط کا وہ نظام اجتہاد ہے" جو دنیا میں قانون خداوندی نافذ کرتے

(۱) نظام ربوبیت، ص ۷۶۔

(۲) اہل آ، ص ۲۰۔

(۳) ڈاکٹر عزیز احمد جو خود آزاد روی کے قائل ہیں اپنی کتاب "اسلامک موڈرنزم ان انڈیا اینڈ پاکستان" میں لکھتے ہیں : "سید احمد خان نے اسے کمر آج تک کے تمام مجدد پسندوں میں غالباً ہرگز مغرب کے تصور حیات سے سب سے زیادہ قریب ہیں (اور یہ اس لیے کہ وہ بلند معیار زندگی اور سیاسی، سماجی، اقتصادی اور معاشی آزادی" مطلب کو دنیوی زندگی کے مقاصد قرار دیتے ہیں۔۔۔۔۔ البتہ وہ ایک معقول بات کو دور از کار اور ناقابل یقین تعبیری اصطلاحات وضع کر کے بیان کر دیتے ہیں" (ص ۲۲۳-۲۲۵)۔ "ہرگز کے خیالات آزاد پسندانہ اور تہذیبانہ ہیں) لیکن دور از کار نظریات سے ان کا شغف ان کی تصانیف کو اسلام کے چندہ وجوہات میں بڑی حد تک مجبور بنا دیتا ہے۔ چندہ تصورات پر قرآنی اصطلاحات کا غلبہ چڑھانے میں وہ لغت کے سہارے تفسیر کا ایک لڑا لا اور بے ڈھنگا طریقہ اختیار کرتے ہیں۔" رب (اللہ) جو نشو و نما کرتا ہے) ان کے لیے عالمگیر المعنی قانون ربوبیت بھی بن جاتا ہے، جو خدا کی مخلوق کی شرعی صلاحیتوں کا نشو و نما ہے۔ پس قرآن کی تمام اصطلاحات کو دور از کار انت لے معنی دے جاتے ہیں اور ان کی وہ تعبیر کی جاتی ہے جو آج کی اسلامی موسیقی کی معاشی اور سیاسی ضروریات کے لیے مفید مطلب ہو"۔ ص ۲۲۷۔

کا ذمہ وار ہے۔^(۱) رب کے معنی ”خدا کا وہ قانون ربوبیت (جسے) جو تمام کائنات میں جاری و ساری ہے“^(۲)۔ اسی طرح ”حق“ ہے ان کی مراد ”کسی عمل کا تعبیری پہلو (جسے) جو ٹھوس نتائج کی شکل میں سامنے آجائے اور الہی جگہ اٹل رہے“ اور ”باطل کسی عمل کا تقریبی پہلو جو منفی نتائج پیدا کرے“^(۳)۔ ”طبقات“ زندگی کی خوشگواریاں ہیں اور ”اعمالِ صالحہ“ ہے مراد ”انسانی ذات اور معاشرہ میں پسواریاں پیدا کرنے والا پروگرام ہے، وہ اعمال جو انسان کی صلاحیتوں کو ابھار کر نشو و نما دیں۔ اب ”لقوی“ کے معنی ہیں: ”معاشی پروگرام کو مستقل انداز کے ساتھ ہم آہنگ رکھنا اور اس طرح فرد اور معاشرہ کو خوف اور حزن سے محفوظ کر لینا۔“ ”اقام الصلوٰۃ“ کے معنی ہیں: ”معاشرہ کو ان بنیادوں پر قائم کرنا جن پر ربوبیت نوعِ انسانی (رب العالمین) کی عزت استوار ہوتی جائے۔ غلب و نظیر کا وہ انقلاب جو اس معاشرہ کی روح ہے۔“ ایتنا زکوٰۃ نام ہے: ”نوعِ انسانی کو نشوونما کا سامان ہم پہنچانے کا“ اور اتفاق ”ایسا نظام جس میں ایک طرف افراد کی محنت کا ماحصل آنا جائے اور دوسری طرف سے مقابلہ عام کے لیے اکتفا جائے۔ برکسان کے الفاظ میں ایسے (open society) کہہ سکتے ہیں۔ اسی طرح بٹل۔۔۔ ”اتفاق کے مقابلہ میں اجتماعی مفاد کے بجائے انفرادی مفاد کا نظریہ۔۔۔ جسے برکسان کے الفاظ میں (closed society) کہنا چاہیے۔ اور ”ایمان بالکلیب“ کے معنی ہیں خدا کے نظامِ ربوبیت کے ان دیکھے نتائج پر ایمان رکھنا“^(۴) اس طرح پرویز صاحب نے دنیا اور آخرت کی اصطلاحات کی بھی نئی تعبیر کی ہے۔ ان کی نظر میں دنیاوی زندگی ہامناغ کے معنی پر فرد کا اپنے مفاد کے لحاظ کا تصور اور قریبی مفاد کا نظریہ ہے اور آخرت سے مراد نوعِ انسانی کے مقابلہ کلی کے واسطے افراد کے مفاد کا لحاظ، یعنی مستقبل پر نگہ رکھنا اور یہودِ کلی کو نصب العین بنانا ہے۔ جنت سے مراد وہ خوشحالی ہے جو افراد اور ان کی ذریت کو مستقبل کی فکر کرنے کے نتیجہ میں حاصل ہوگی۔

پرویز صاحب کے نظامِ ربوبیت کی بنیادی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں تمام وسائل پیداوار فوسی ملکیت میں لے لیے جاتے ہیں اور ریاست (مرکز ملت) معاشی اور

(۱) حلیم کے نام، جلد اول، ص ۱۵۵۔

(۲) نظامِ ربوبیت، ص ۸۶۔ اللہ کو قرآنی رسالتی کے مترادف قرار دینے پر ڈاکٹر عزیز احمد کا یہ لیصرہ قابلِ غور ہے ”یہاں یہ کتنے کی حاجت نہیں کہ یہ نامفہم سماجی اور معاشی وجودیت اور بد۔ اوست (irreverent socio-economic pantheism)) صرف علامہ لی کے لیے تاکوار نہیں ہے بلکہ۔۔۔“ ص ۲۴۱۔

(۳) نظامِ ربوبیت، ص ۸۶۔ یہاں سے اس پیراگراف کے اخیر تک کی تمام اصطلاحات اور ان کی تشریح نظامِ ربوبیت، ص ۸۶ تا ۸۸ سے ماخوذ ہے۔

(۴) یہاں تک کہ سارے اقتباسات نظامِ ربوبیت ص ۸۶۔ ۸۸ سے لیے گئے ہیں۔

سیاسی اختیار کا محور بن جاتی ہے۔ یہ بات کہ قرآن میں زکوٰۃ، الفاق، وراثت، عدالت، تجارتی شرکت، انفرادی تعلق و نقصان، خرید و فروخت، فرض، عید، سرگ وغیرہ کے تصورات موجود ہیں اور ان کے بارے میں واضح احکام بھی پیش کیے ہیں۔ ان کی نگاہ میں ان کے پیش کردہ نظامِ ربوبیت کی نفی نہیں کرتے اس لیے کہ یہ احکام صرف عبوری دور کے لیے ہیں اور اس لیے عارضی ہیں^{۱۱}۔ نظامِ ربوبیت کی اس حقیقت کو ان کے خیال میں قرآنِ اولیٰ کے بعد کسی نے نہیں سمجھا^{۱۲}۔

یہودی صاحب اب سنتِ رسولؐ کو اسلام کا اولین ماخذ اور دین میں حجت تسلیم نہیں کرتے۔ ان کی بنیادی دلیل یہ ہے کہ رسولؐ کا اصل مہم قرآن کی ترمیم اور ابلاغ تھا اور اس نقطہٴ نظر سے انسان کی رہائی کے لیے قرآن نکلا ہے۔ یہ کسی معاون یا مددگار کا محتاج نہیں^{۱۳}۔ نیز یہ کہ حدیث سے حاصل ہونے والا علم پورے طور پر قابلِ اعتماد نہیں ہے۔ اور اس نقطہٴ نظر سے اس پر تھوڑے نہیں کیا جاسکتا^{۱۴}۔ نیز حدیث کو سند اور حجت مان لینے کے بعد ایسی چیزوں کو مان لینا بھی لازمی ہو جاتا ہے جو ایک خاص زمانہ اور ماحول سے متعلق تھیں^{۱۵}۔ اس بناء پر مسلمانوں کی زندگی کا نقشہ صرف قرآن کی روشنی میں زمانے کے حالات کے مطابق مرتب ہونا چاہیے۔ اس موقف کو انہوں نے نظری طور پر بھی اختیار کیا ہے اور اس کی تلقین پاکستان کے دستور، قانون اور معاشی و معاشرتی امور کے سلسلہ میں بھی کی ہے^{۱۶}۔

باری نگاہ میں ان کے بنیادی افکار نہیں تین عہدوں کے گرد گھومتے ہیں۔ دین و مذہب کا فرق، نظامِ ربوبیت اور حجتِ حدیث کا انکار۔ اپنے مثبت فکر کو لٹرونگا دینے کے لیے انہوں نے دورِ جدید کے افکار و ادارات سے خصوصی استفادہ کیا ہے اور

- (۱) نظامِ ربوبیت ص ۲۵، ۲۶ اور ۲۳۰-۲۳۱۔ سلیم کے نام، جلد اول، ص ۱۷۰۔
- (۲) ایضاً، ص ۲۰۔ ”جہاں تک میرا مطالعہ، رہائی کا ہے قرآن اول کے بعد ایسی میں ”یہ نظام اس زمانے کے حالات تک“ اپنی عملی شکل میں قائم ہوا تھا، اسلام کی تاریخ میں میری یہ کوشش چلی کوشش ہے جس میں اس نظام کو سامنے لایا گیا ہے“، ص ۲۰۔ بلکہ تاریخ کا انصاف پسند طالب علم کو یہ کہنے کا کہ قرآن اول کی رعایت بھی مصنف تحرم کی منکر المراجعی اور فیاض کی رہنِ ملت ہے ورنہ اس تصور کا پورا پورا کریڈٹ بلا شرکت غیرے مصنف کو جاتا ہے۔
- (۳) مقامِ حدیث، جلد اول۔ سلیم کے نام، جلد دوم، خط ۲۵۔ اسبابِ زوال امت، ص ۱۷ و بعد۔
- (۴) مقامِ حدیث، جلد اول و دوم۔ سلیم کے نام، جلد اول و دوم اسلامی نظام۔ اس سلسلہ میں مولانا اسلام جبرائیل جبرائی کا مضمون بھی اہم ہے جو ”مقامِ حدیث“ جلد دوم میں شائع ہوا ہے۔
- (۵) سلیم کے نام، جلد اول ص ۱۰۰ بعد۔ مقامِ حدیث، جلد دوم۔ خصوصیت، ص ۷۷۔
- (۶) سلیم کے نام، جلد دوم خط ۲۵۔ جلد سوم، ص ۱۷۰ تا آخر کتاب۔ نیز انگریزی رسالہ اور (Quran's Politics: Fundamental of Islamic constitution system)۔

اسلام اور جدید تہذیب کے بعد کو دور کرنے کے لیے قرآنی اصلاحات اور تصورات کی آزاد تعبیر کی ہے جو ان کے عقائد کی نگاہ میں آزادی کی ان حدود پر پہنچ گئی ہے جہاں ان کی تعبیرات کو اصل تصورات دین سے ایسے کوئی مناسبت نہیں رہتی^(۱)۔

سید ابوالاعلیٰ مودودی

سید ابوالاعلیٰ مودودی (پ - ۱۹۰۳ء) کا تعلق دہلی کے ایک دینی گھرانے سے ہے جس کی دلچسپی علمی سے زیادہ اصلاح و تزکیہ کے امور میں تھی اور جس کا تعلق سلسلہٴ چشتیہ سے تھا۔ ان کی پیدائش اورنگ آباد میں ہوئی۔ تعلیم خیر آباد دکان کے مدرسہ فوقانیہ میں حاصل کی۔ جہاں چشتیہ اور دینی تعلیم کو یکجا کیا گیا تھا۔ ثانوی درجہ کی تکمیل کے بعد اہلین اپنے والد کے انتقال کی وجہ سے تعلیم کا سلسلہ ترک کرنا پڑا۔ پہلی جنگ کے بعد دہلی منتقل ہو گئے اور نو عمری ہی میں ’الجمیعت‘ دہلی کے مدیر مقرر ہوئے۔ ۱۹۲۸ء میں جمعیت علماء ہند کی کانگریس سے مفاہمت کی پالیسی کے اختلاف کی بناء پر ’الجمیعت‘ سے استعفیٰ دے دیا اور پھر ۱۹۳۲ء میں حیدرآباد دکان سے ’ترجمان القرآن‘ شائع کیا۔ ۱۹۳۸ء میں علاءہ اقبال کی دعوت پر پنجاب منتقل ہوئے۔ ۱۹۴۱ء میں جامعہ اسلامی قائم ہوئی اور مولانا مودودی اس کے ایئر سٹنٹ ہوئے۔

مولانا مودودی نے پہلی جنگ کے بعد ہی کے زمانہ سے دینی موضوعات پر لکھنا شروع کیا۔ ان کے مضامین ’الجمیعت‘ کے علاوہ ’معارف‘، ’انکار‘، ’مغزن‘ اور دوسرے علمی رسائل میں شائع ہوتے تھے۔ ان کی علمی اور تحقیقی کتاب ’الجہاد فی الاسلام‘ ہے۔ تقریباً ۸ سو صفحات کی یہ کتاب جہاد کے موضوع پر غالباً عالمی دینی ادب میں سب سے سببوت اور مدلل کتاب ہے جو ۱۹۲۸ء میں شائع ہوئی اور صحافی کے مقابلہ میں محقق اور عالم کی حیثیت سے مودودی صاحب کا سکہ قائم کرنے کا ذریعہ بنی۔ اس زمانہ میں ایسا محسوس ہوتا ہے کہ مودودی صاحب ایک وقت دو روایتوں کا اثر لیے ہوئے تھے۔ ابوالکلام اور شبلی۔ ان کی صحافیانہ تحریروں میں ابوالکلام کی چھلک نظر آتی ہے جب کہ ان کے تحقیقی کام پر شبلی کی محنت اور سلیقہ کی ہرچھائی دیکھی جاسکتی ہے۔ ’الجہاد‘ کے بعد انہوں نے تاریخ کے موضوع پر کئی کتابیں لکھیں جن میں

(۱) پرویز صاحب کہتے انارکی نزدیک میں معتد بہ لٹریچر موجود ہے۔ ان کے خیالات کا تعارف ڈاکٹر عزیز احمد نے ”اسلامک موڈرنزم“ اور پانچون کی ”مولانا مسلم قرآن انٹروڈکشن“ میں موجود ہے۔ تلبیدی آراء کے لیے ملاحظہ ہو۔ مولانا مودودی کی ”سنت کی آئینی حیثیت“۔ مولانا افتخار احمد بلخی، ”انکار سبب کا منظر“، پس منظر اور پیش منظر“ (۲۴ جلدیں)۔ بحث کا زیادہ حصہ ان رسائل میں ملے گا ”طالع اسلام“ لاہور۔ ترجمان القرآن، لاہور۔ مقام رسالت، کراچی۔ المینات، کراچی۔ قازان، کراچی۔

’ملائچہ‘، ’لوکن کی سیاسی تاریخ‘ اور ’دولت مقصد اور حکومت موعظہ کے سیاسی تعلقات‘ اہم ہیں۔ یہ کتب ۱۹۲۸ء اور ۱۹۳۱ء کے درمیان لکھی گئی ہیں۔ اس کے بعد مولانا مودودی کا اپنا مخصوص رنگ ابھرتا ہے۔ اسلام کی دعوت کو ایک نئے سلسلہ کے ساتھ پیش کرنے کے جس کام کا آغاز ’الجہاد فی الاسلام‘ میں کیا گیا تھا اب اسے فکر و نظر کی دوسری راہوں میں انجام دیا گیا اور اس طرح تبدیلی ادب کی ایک نئی روایت قائم ہوئی۔ مولانا مودودی کی چند ابتدائی اور سیاسی آراء سے اختلاف کیا جا سکتا ہے اور بہت سے اہل علم نے ایسا اختلاف کیا ہے لیکن اس بات سے انکار مشکل ہے کہ دور جدید میں اسلام کی تشریح و تفسیر کی غرض سے جو ترمیم تہذیب نے کیا ہے وہ منفرد حیثیت رکھتا ہے۔ ان کو جدید دینی ادب کا سب سے مؤثر اور مقبول مصنف کہا جا سکتا ہے۔ مودودی صاحب نے تقریباً ۸۰ کتب و رسائل لکھے ہیں جو پندرہ ہند و پاک میں بار بار شائع ہو چکے ہیں اور ان میں سے متعدد کا ترجمہ دنیا کی مختلف اہم زبانوں میں ہو چکا ہے^(۱)۔

مودودی صاحب کی سب سے اہم کتاب ’تفہیم القرآن‘ ہے۔ یہ ان کی تفسیر قرآن ہے۔ جس کی چار جلدیں شائع ہو چکی ہیں اور پانچویں زمرہ تکمیل ہے^(۲)۔ اس تفسیر کا بنیادی مقصد یہ ہے کہ روایتی تفسیری مباحث سے صرف نظر کر کے قاری کی توجہ کو قرآن اور اس کے پیغام پر مرکوز کیا جائے۔ اس میں قرآن کے مضامین کا ربط قرآن کے مقصد اور پیغام سے قائم کیا گیا ہے اور ہر قسم پر اس امر کی طرف رہنمائی کی گئی ہے کہ قرآن کیسا انسان اور کیسا نظام تمدن قائم کرنا چاہتا ہے۔ ’تفہیم القرآن‘ کے مقصد میں قرآن کے اسلوب اور اس کے مقصد اور پیغام کی تشریح کی گئی ہے اور قرآن نہیں کے بنیادی اصول بیان کیے گئے ہیں جو مودودی صاحب کے تفسیری مسلک پر بھی روشنی ڈالتے ہیں۔ ’تفہیم القرآن‘ میں جدید تعلیم یافتہ طبقے کی ضروریات اور اس کے اختلافات کو خصوصیت سے سامنے رکھا گیا ہے اور جہاں جہاں مصنف نے یہ شبہ محسوس کیا کہ بات کو سمجھنے میں دشواری یا کھٹک محسوس ہو گئی وہاں ضروری وضاحت کی ہے۔ ان توضیحی حواشی میں فلسفہ و کلام، تزکیہ و تصوف، تاریخ و سوانح، جغرافیہ اور

(۱) مودودی صاحب کی مطبوعہ کتب دینیات اور غیبات ہیں۔ دینیات کا ترجمہ انگریزی، جرمن، فرانسیسی، عربی، ترکی، فارسی اور سواحلی کے علاوہ سندھی اور گدمل میں ہو چکا ہے۔ عربی، فارسی، ترکی اور انگریزی میں مولانا کی تقریبات کا مترجم حصہ ترجمہ ہو چکا ہے اور ہر کتاب کے کئی کئی ایڈیشن شائع ہو چکے ہیں۔

(۲) جس وقت یہ مخطوط لکھی جا رہی ہیں اس وقت تک ۲۹ پاروں کی تفسیر شائع ہو چکی ہے۔ پہلی دو سورتوں کا ترجمہ انگریزی میں آچکا ہے۔ سورۃ النور، سورۃ الاحزاب اور مقصد تفہیم القرآن کا ترجمہ عربی، فارسی اور ترکی زبان میں ہو چکا ہے۔ بنگالہ اور پشتو میں اعلیٰ الترتیب ۵۰ پاروں اور ۱۰ پاروں کا ترجمہ ہو چکا ہے۔

علم الکائنات ، تقابلی ادیان ، معاش و معاشرت ، تمدن و سیاست ، قانون و دستور ، لہجہ و بین الاقوامی تعلقات وغیرہ پر ہے شرع سیاست سمیت دے گئے ہیں ۔ ہر سورۃ کا ایک مقصد لکھا گیا ہے جس میں اس کے سیاست کا خلاصہ اور اس سورۃ کے مضامین کو سمجھنے کے لیے جس ذہنی ، تاریخی اور جغرافیہ میں منظر پر نگہ رکھنا ضروری ہے اس کی وضاحت کی گئی ہے ۔ آیات کی تشریح و تفسیر میں کوتاہی کی گئی ہے کہ ایک طرف ان کے معنی واضح ہو جائیں اور دوسری طرف حسب ضرورت فقہی ، کلامی ، عقلی اور تاریخی دلائل فراہم کر دی جائے ۔ بالعموم یہ اہتمام کیا گیا ہے کہ جن آیات سے جو فقہی احکام مستنبط کیے گئے ہیں ان کو واضح کر دیا جائے اور تمام مکاتب فکر کے نقطہ نظر کو بیان کر دیا جائے ۔ اسی طرح جن آیات میں اخلاق ، تمدنی ، معاشی یا سیاسی ہدایات دی گئی ہیں ان کی اس طرح وضاحت کی جائے کہ اسلامی زندگی کا واضح نقشہ ابھر سکے ۔ تاریخ انبیاء کے سیاست پر تلخیص اور تقابلی ادیان کے نقطہ نظر سے نگہ ڈالی گئی ہے ۔ اسلام ، عباسیت ، یہودیت اور جدید مغربی تہذیب اور اس کے بطن سے نکلنے والی تحریکات کے فرق پر خصوصی روشنی ڈالی گئی ہے ۔ نیز ان آیات پر مفصل گفتگو کی گئی ہے جن کی تعبیر و تشریح میں دور جدید کے اہل فہم نے ٹھوکر کھائی ہے ۔ اس طرح ”تفہیم القرآن“ صرف ایک تفسیر ہی نہیں بلکہ ایک قرآنی انسائیکلو پیڈیا ہے ۔

اس کے علاوہ اس کی تین خصوصیات اور ہیں ، جن میں سے دو کو مودودی صاحب کی اولیات کہا جاسکتا ہے ۔ پہلی چیز ان کا ترجمہ ”قرآن ہے“ گو مودودی صاحب اسے ترجمانی کہتے ہیں لیکن اس میں ترجمہ کی حدود سے کہیں تجاوز نہیں کیا گیا ۔ البتہ یہ علاوہ اور مسلسل عبارت ہونے کی حیثیت سے یہ مفرد ہے ۔ مولانا ابوالکلام آزاد کے ترجمہ کے بعد یہ پہلا ترجمہ ہے جسے اگر صرف ترجمہ کی صورت میں پڑھا جائے تب بھی وہ قرآن کے مطالب کا پورا پورا اظہار کر دیتا ہے اور کہیں سلسلہ ”غوال لوانے“ نہیں پاتا ۔

دوسری چیز جسے ہم اولیات میں سے سمجھتے ہیں وہ ترجمہ کی ہر اکراف بندی ہے ۔ اہل علم اس امر سے واقف ہیں کہ قرآن پاک میں رکوع کی تقسیم معنوی نہیں ہے اس طرح خود پاروں کی تقسیم بھی معنوی نہیں ہے ۔ قرآن کے لاری کو یہ دلائلیاتی فراہم کرنے کے لیے کہ کہاں ایک بات ختم ہوتی ہے اور کہاں سے نئی بات شروع ہوتی ہے ہر اکراف بندی کی ضرورت تھی ۔ یہ کام مبنی میں کرنا تو حفوظ اہل سے تجاوز ہوتا لیکن ترجمہ میں اسے انجام دینا چاہتا تھا اور اس طرح جدید تعلیم یافتہ طبقے کو فہم قرآن میں بڑی سہولت مل سکتی تھی لیکن آج تک کسی نے اس طرف توجہ نہیں کی ۔ مودودی صاحب نے اپنے ترجمہ میں اس کا اہتمام کیا ہے ۔

تیسری چیز ”تفہیم القرآن“ کا اللہ کسی ہے ۔ قرآن کے متعدد اللہ کسی دلیا کی مختلف زبانوں میں موجود ہیں لیکن جتنا مفصل اور مربوط اللہ کسی ”تفہیم القرآن“ میں مرتب کیا گیا ہے آج تک

دلیا کی کسی زبان میں نہر بہا جاتا۔ قرآن پر تحقیق کام کرنے والے کے لیے یہ ڈرا ہی ۔ قبلہ مددگار ہے ۔

”تفہیم القرآن“ کے مطالعہ سے اسلام کا ایک جامع تصور ابھرتا ہے اور یہی مودودی صاحب کی فکر کا سب سے ابتدائی پہلو ہے ۔ وہ اسلام کو ایک مکمل نظام حیات کی حیثیت سے پیش کرتے ہیں جو فکر و نظر کے ہر گوشہ اور اخلاق و تمدن کے ہر شعبہ کے لیے ہدایت فراہم کرتا ہے ، جو قانونِ حیات فراہم کرتا ہے اور یہ بھی بتاتا ہے کہ اس قانونِ حیات پر کس طرح اور کن جذبات و محرکات کے ساتھ عمل کیا جاسکتا ہے ۔ پھر اسلام صرف ایک نظامِ حیات ہی نہیں ہے بلکہ ایک دعوتِ انقلاب ہے جو دل کی دلیا سے لیے کر تہذیب و تمدن کی تمام باتوں تک خدا کی ہدایت کی بنیاد پر نئی زندگی تعمیر کرتا ہے ۔ قرآن کی دعوت یہی ہے کہ خدا کی حاکمیت خود اپنی ذات پر بھی قائم کرو اور خدا کی ساری زمین پر بھی ، تاکہ اس کی عبودیت کا نظام اس دائرہ میں بھی جاری و ساری ہو جائے ، جس میں اس نے انسان کو اختیار و ارادہ دیا ہے ۔ یہ دعوتِ عالمگیر ہے اور ہر سالانہ انقلابی طور پر اور ملت اسلامیہ چہریت جموعی اس کی داعی ہے ۔ اس طرح ”تفہیم القرآن“ ایک تفسیری کتاب بھی ہے اور ایک دعوت کی کتاب بھی ۔ یہ چیز اس کو تفسیری ادب میں ایک منفرد حیثیت دیتی ہے ۔

”تفہیم القرآن“ کا نکتہ قرآن کی چار بنیادی اصطلاحیں ہیں جن میں اللہ ، رب ، عبادت اور دین کے قرآنی تصورات کو پوری تحقیق کے ساتھ متعین کیا گیا ہے ۔ جہود دینی فکر کی تشکیل نو میں مودودی صاحب کا جو خصوصی حصہ ہے اس کا بہترین پیمانہ اس کتاب میں مل جاتا ہے ۔ ان کی نگاہ میں ”قرآن کی ساری دعوت یہی ہے کہ اللہ تعالیٰ ہی اکیلا رب و اللہ ہے ۔ لہذا اسی کو اپنا اللہ اور رب تسلیم کرو اور اس کے سوا ہر ایک کی التبت و ربوبیت سے انکار کر دو ، اس کی عبادت اختیار کرو اور اس کے سوا کسی کی عبادت نہ کرو ، اس کے لیے دین کو رد کر دو“^(۱) ۔ ان اصطلاحات کے حقیقی مفہوم کو سمجھنے پر ہے وہ ہمہ گیر انقلاب برپا ہوا تھا جس کا آغاز جد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کے صحابہ کے ہاتھوں ہوا اور جس نے تاریخ کے رخ کو بدل دیا ۔ بعد کے ادوار میں ان تصورات پر عبود مذہبی تصور کی پرچھائیاں پڑنے لگیں ۔ حتیٰ کہ ان کو ترہیب ترہیب بخون اور دیوتاؤں کا ہم معنی بنا دیا گیا اور ان کی ہوجا نہ کرنے کو اللہ کی ہدایت سمجھ لیا گیا حالانکہ ان کے جتنے بھی استعمالات قرآن اور ادب جاہلی میں ملتے ہیں ان میں سرکاری تصورِ روحِ اللہ نہ ہے ۔ ”لغوا وہ اقتدار اس معنی میں سمجھا جائے کہ نظام کائنات پر اس کی فرمان روائی فوق الطبیعی نوعیت کی ہے یا وہ اس معنی میں تسلیم کیا جائے کہ دنیوی زندگی میں انسان اس کے تحت اس ہے اور اس کا حکم بذاتِ خود واجبِ اطاعت

ہے۔^(۱) قرآن جب ایمان باللہ کی دعوت دیتا ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ غیر اللہ کی اطاعت سے اپنے کو آزاد کر کے پوری زندگی کو خدا کی مرضی اور اس کے حکم کے تابع کیا جائے^(۲)۔ اسی طرح رب کے معنی محض پالنے اور پوسنے والا نہیں بلکہ یہ بھی ایک جامع اصطلاح ہے جس میں پرورش کرنے والا، سروریت ہم پہنچانے والا، ترتیب و نشوونما دینے والا، کفیل، غیر گراں اور اصلاح حال کا نام دار، مرکزی حیثیت، سید، مطاع، فوقیت، بالا دستی رکھنے والا، تصرف کے اعتبار کا حامل، اور مالک و آقا کا مفہوم شامل ہے اور ان سب معانی میں اسے قرآن میں استعمال کیا گیا ہے^(۳)۔ سودودی صاحب نے بڑی تفصیل کے ساتھ اس امر سے بحث کی ہے۔ قرآن نے گمراہ لوگوں کے عقائد کی جو تفصیل بیان کی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے رب کے ان مقبولات کو قرآن اور لغت و ادب کے مطالعہ سے واضح ہوتے ہیں، دو حصوں میں تقسیم کر دیا تھا۔ ”رب کا یہ مفہوم کہ فوق الفطری طور پر مخلوقات کی پرورش، خبرگیری، حاجت روائی اور نگہبانی کا کفیل ہوتا ہے، ان کی نگاہ میں ایک الگ نوعیت رکھتا تھا اور اس مفہوم کے اعتبار سے وہ اگرچہ رب اعلیٰ لو اتہ ہی کو مانتے تھے مگر اس کے ساتھ فرشتوں اور دیوتاؤں کو، جنوں کو، غیر مرنی لوگوں کو، ستاروں اور سیاروں کو، انبیاء اور اولیاء اور روحانی پیشواؤں کو بھی روایت میں شریک ٹھہراتے تھے اور رب کا یہ مفہوم کہ وہ امر و نہی کا مختار، اقتدار اعلیٰ کا مالک، ہدایت و راہنمائی کا منبع، قانون کا ماعد، مملکت کا رئیس اور اجتہاد کا مرکز ہوتا ہے، ان کے نزدیک بالکل ہی دوسری حیثیت رکھتا تھا، اور اس مفہوم کے اعتبار سے وہ اللہ کے بجائے صرف انسانوں ہی کو رب مانتے تھے یا فلسفے کی حد تک اور اللہ کو رب مانتے کے بعد خدا انسانوں کی اخلاقی و تمدنی اور سیاسی روایت کے آگے سر اطاعت خم کئے دیتے تھے^(۴)۔ اس باطل تصور کی اصلاح کے لیے تمام انبیاء آئے اور اس کے لیے آخر کار محمد صلی اللہ علیہ و سلم کی بعثت ہوئی۔ ان سب کی دعوت یہ تھی کہ:

”ان تمام مقبولات کے اعتبار سے رب ایک ہی ہے اور وہ اللہ جل شانہ“

ہے۔ روایت ناقابل تقسیم ہے۔ اس کا کوئی جزو کسی معنی میں کسی

دوسرے کو حاصل نہیں ہے۔ کائنات کا نظام ایک مرکزی نظام ہے

جس کو ایک ہی خدا نے پیدا کیا۔ جس پر ایک خدا فرمانروائی کر

(۱) قرآن کی چار بنیادی اصطلاحیں ص ۲۷

(۲) ایضاً، ص ۲۸ تا ۳۲

(۳) قرآن کی چار بنیادی اصطلاحیں، ص ۳۵، ۳۶

(۴) ایضاً، ص ۱۰۳

دیا ہے، جس کے سارے اختیارات و اقتدارات کا مالک ہی خدا ہے۔
 نہ اس نظام کے پیدا کرنے میں کسی دوسرے کو کچھ دخل ہے، نہ
 اس کی تدبیر و انتظام میں کوئی شریک ہے، اور نہ ہی فرمانروائی
 میں کوئی حصہ دار ہے۔ مرکزی اقتدار کا مالک ہونے کی حیثیت سے
 وہی اکیلا خدا تمہارا فوق الفطری رب ہے اور اخلاق و تمدنی اور
 سیاسی رب بھی۔ وہی تمہارا معبود ہے۔ وہی تمہارے معبود اور
 رکوعوں کا مرجع ہے۔ وہی تمہاری دعاؤں کا ملجا و ماویٰ ہے۔
 وہی تمہارے توفیق و اعتماد کا مہربا ہے۔ وہی تمہاری ضرورتوں کا
 کفیل ہے اور اسی طرح وہی بادشاہ ہے، مالک الملک ہے۔ وہی شاعر
 و نالوں ساز اور اس و نئی کا غنار بھی ہے۔ ربوبیت کی یہ دونوں
 حیثیتیں جن کو جاہلیت کی وجہ سے تم نے ایک دوسرے سے الگ
 ٹھہرا لیا ہے، حقیقت میں خدائی کا لازمہ اور خدا کے خدا ہونے کا
 خاصہ ہیں۔ انہیں نہ ایک دوسرے سے منسلک کیا جا سکتا ہے اور
 نہ ان میں سے کسی حیثیت میں بھی غلو و افراط کو خدا کا شریک ٹھہرانا
 درست ہے^(۱)۔ . . . قرآن ربوبیت کو بالکل حاکمیت اور مطلق
 (sovereignty) کا ہم معنی قرار دیتا ہے اور رب کا یہ تصور پورے
 سامنے پیش کرتا ہے کہ وہ کائنات کا مطلق مطلق اور لائبریک
 و مالک و حاکم ہے^(۲)۔

اے اور رب کے اس تصور کی روشنی میں خیالات اور دین کا مفہوم بھی
 واضح ہو جاتا ہے۔ عبادت بھی بوجا پاٹ اور مراسم بندگی کے ہم معنی نہیں ہے
 بلکہ اس کا "احساس مفہوم کسی بالا ذاتی و برتری کو تسلیم کر کے، اس کے مقابلہ میں
 اپنی آزادی اور خود مختاری سے دست بردار ہو جانا، سرتابی اور سزاقت جھوڑ دینا
 اور اس کے لیے رام ہو جانا ہے۔ یہی حقیقت بندگی اور غلامی کی ہے۔ پھر چونکہ
 غلام کا اصل کام آقا کی اطاعت و فرمانبرداری ہے اس لیے لازماً اس کے ساتھ بھی
 اطاعت کا تصور پیدا ہوتا ہے اور جب کہ ایک غلام اپنے آقا کی بندگی و اطاعت
 میں بھی اپنے آپ کو سپرد ہی نہ کر چکا ہو بلکہ اعتقاداً اس کی برتری کا قائل
 اور اس کی بزرگی کا معترف ہو اور اس کی مہربانیاں پر شکر و اطمینان مندی کے
 جذبہ سے سرشار ہو، وہ مختلف طریقوں سے اعترافِ نعمت کا اظہار کرتا ہے اور طرح طرح

(۱) قرآن کی چار بنیادی اصطلاحیں، ص ۱۰۳، ۱۰۴۔

(۲) ایضاً، ص ۱۱۱، ۱۱۲۔

ہے مراسم بندگی بجا لاتا ہے۔ اس کا نام پرستش ہے۔“۔ قرآن کا تصور عبادت اسی تصور بندگی، اطاعت اور پرستش ہے عبادت ہے اور یہ سب صرف اللہ کے لیے ہیں۔ قرآن میں عبادت کی دعوت ہے ان تینوں کا مطالبہ کیا گیا ہے۔

اسی طرح دین کی اصطلاح چار بنیادی تصورات کی توجہ دہی کرتی ہے، یعنی غلبہ و تسلط کسی ذاتی اقتدار یعنی کی طرف ہے، اطاعت، تعبد اور بندگی صاحب اقتدار کے آگے جھک جانے والے کی طرف ہے، تاعبد و خاضعہ اور طریقہ جس کی پابندی کی جائے اور عاصیہ اور جواز و حرام۔ ”تفرق زبان میں لفظ دین ایک اور بے نظام زندگی کی بنیاد پر کرتا ہے جس کی ترکیب چار اجزاء سے ہوتی ہے۔ (۱) حاکمیت و اقتدار اعلیٰ (۲) حاکمیت کے مقابلہ میں تسلیم و اطاعت۔ (۳) وہ نظام فکر و عمل جو اس حاکمیت کے زیر اثر رہے اور (۴) سکونت جو اقتدار اعلیٰ کی طرف ہے اس نظام کی وفاداری و اطاعت کے صلے میں، یا سرکشی و بغاوت کی پاداش میں دی جائے۔“۔ قرآن، دین کا لفظ کہیں ان سے کسی ایک مفہوم کے لیے اور کہیں اللہ اس پورے نظام کے لیے استعمال کرتا ہے جو ان چاروں اجزاء پر محیط ہیں۔

مودودی صاحب کی فکر کا مرکزی خیال دین کا یہی جامع تصور اور حاکمیت الہی کا وہ ہمہ گیر نظام ہے جو اس سے مستنبط ہوتا ہے۔ انہوں نے توحید اور شرک کا وہ تصور پیش کیا ہے جو اسلام کو انفرادی اور اجتماعی زندگی میں ایک فیصلہ کن اور ہمہ جہتی قوت بنا دیتا ہے اور توحید کا سائے والا باطل تصورات اور طاغوتی نظام سے کسی مقام اور مرحلہ پر مطابقت اور سمجھوتہ نہیں کرتا بلکہ زندگی کی تمام وسعتوں پر خدا کی مرضی کو غالب اور حکموں کو کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ مودودی صاحب کا فلسفہ اور کلام، ان کا تصور تاریخ، ان کا معاشی اور سیاسی فلسفہ، ان کے تمدنی اور معاشرتی افکار، ان کا طریقہ دعوت اور تصور انقلاب اسی مرکزی نکتہ سے نکلتے ہیں اور انہوں نے کوشش کی ہے کہ ہر دائرے میں اس مرکزی تصور کے مقتضیات کو واضح کر کے بیان کریں۔

خالص کلامی نقطہ نظر سے مودودی صاحب نے جس دینی استدلال کو اختیار کیا وہ یہ ہے کہ اسلام فطرتِ فطرت ہے۔ یورپ کی مذہبی فکر میں، انیسویں صدی کے لیبرلزم اور اس کی بلقوسانی آواز بازگشت (تہجرت) میں بنیادی خیال یہ کاغذ ہوا تھا کہ دین کو فطرت کے مطابق ہونا چاہیے اور اس طرح دین و فطرت ایک ہی حقیقت کے دو رخ ہیں، لیکن حلال فطرت حکم بن جاتی ہے اور دین اس کا مؤید۔ دلائل کچھ ہوتی تھیں کہ چونکہ اسلام دینِ فطرت ہے اس لیے

(۱) قرآن کی چار بنیادی اصطلاحیں، ص ۱۱۷، ۱۱۸۔

(۲) ایضاً، ص ۱۱۳۔

(۳) قرآن کی چار بنیادی اصطلاحیں، ص ۱۱۳ تا ۱۵۶۔

فطرت کا راستہ اسلام ہی کا راستہ ہے۔ علم الکلام میں سودودی صاحب کا ایک کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے اس پوری بحث کو ایک دوسرے السلوب پر مرتب کیا۔ ان کی نگاہ میں اسلام دین فطرت ہے اور کائنات میں جو قانون جاری و ساری ہے وہ اللہ کا قانون اور اس کی سنت ہی ہے۔ اس طرح ہر چیز فطری طور پر مسلمان ہے یعنی مالک کے قانون کے تابع۔ البتہ انسان اور باقی کائنات میں فرق یہ ہے کہ پوری کائنات قانونِ الہی کی پابند ہے لیکن انسان کو ارادہ اور اختیار کی محدود قوت دی گئی ہے۔ یہاں سے کائنات اور انسان کا راستہ ایک حد تک جدا ہو جاتا ہے اور یہ بھی خدا کی حکمت اور قانون ہی کے تحت ہے۔ اب اگر انسان اس اختیاری دائرہ میں بھی خدا کی حاکمیت کو بہ رضا و رغبت قبول کرتا ہے اور اس کے قانون کی اطاعت کرتا ہے تو وہ راہِ فطرت کی طرف رجوع کرتا ہے اور کائنات سے ہم آہنگ ہو جاتا ہے۔ کائنات طوعاً و کرہاً، مسلمان تھی اور وہ اراداً انسان ہو جاتا ہے۔ ایمان، اسلام اور اطاعت الہی اس کو اپنی حقیقی فطرت اور کائنات کی اس فطرت کی طرف لے آتے ہیں جس پر زندگی کا پورا نظام قائم ہے اور کفر و انکار، منافقت، تضادم اور ہنگام کا راستہ کھولتے ہیں۔ کائنات کی کتابی کی میزان اگر طبعی قوانین ہیں تو انسان کی کتابی کی میزان اخلاقِ قانون ہے جس کی روح یہ ہے کہ انسان حاکمِ عالمی کی مرضی کے مطابق کائنات کی قوتوں کو استعمال کرے۔ کائنات کی ہر چیز اس کے لیے مسخر کی گئی ہے، لیکن اس کی آزمائش کے لیے۔ وہ ان قوتوں کو ہنگام اور لساد (خدا کی بشارت) کے لیے استعمال کرتا ہے یا غیر اور اصلاح (خدا کی لعنت) کے لیے۔ اس کی یہ آزمائش زندگی کے آخری سانس تک ہے اور اس کی مساعی کے نتائج، طبعی اور اخلاقی، یہاں بھی دو نما ہوں گے اور اس کی موت کے بعد بھی دو نما ہوتے ہیں گے۔ آخری جزاء و سزا زندگی بعد موت ہی میں واقع ہوگی اور دنیا کی کھیتی کا پھل وہاں لکھنے کا ہے^{۱۱}۔

سودودی صاحب نے اسلام کے دستورِ دین کو دلائل کے ساتھ واضح کرتے اور جدید علوم سے ایسا ہونے والے اعترافات کا جواب دینے کے لیے متعدد کتب لکھی ہیں۔ دینیات اور اسلامی تہذیب اور اس کے اصول و مبادی^{۱۲} بنیادی عقائد کے بارے میں ہیں۔ "خطبات" میں عام فہم الفاظ میں دین کے مطالبات اور اس کی ایمانیات اور عبادات کا تعارف ہے۔ "اسلامی عبادات پر تحقیقی نظر" میں تصورِ عبادت اور نماز اور روز کی حقیقت اور اسلام کے نظامِ زندگی میں ان کے مقام پر گفتگو کی گئی ہے۔ "تقیہات" میں جدید علوم اور ان سے ایسا ہونے والے مسائل پر بحث ہے اور مغربی تہذیب اور اس کے بنیادی تصورات پر بھرپور نقد کی گئی ہے۔ "تقیہات" (۲ جلدیں) میں مختلف

(۱) دینیات اور اسلامی تہذیب اور اس کے اصول و مبادی۔

(۲) یہ کتاب علیگزندہ یونیورسٹی کے طلباء کی ضروریات کے پیش نظر لکھنی شروع کی گئی تھی۔ اس کی پہلی جلد جو عقائد سے متعلق ہے ۱۹۳۳ء میں مرتب ہو گئی تھی۔ بال دو جلدیں ابھی تک نہیں لکھی جا سکی ہیں۔

علمی مسائل پر اسلامی نقطہ نظر کی وضاحت کی گئی ہے اور وقت کے بہت سے فتوے پر نقد و احتساب کیا گیا ہے۔ بہت سے تفسیری مباحث ان مقالات میں آ گئے ہیں۔ "اسلامی نظام زندگی اور اس کے بنیادی تصورات" ان مضامین کا مجموعہ ہے جن میں عقائد، عبادات اور اخلاق، معاشی، معاشرتی اور سیاسی زندگی کے تصورات سے کہیں عمل اور کہیں مفصل بحث کی گئی ہے۔ اسلام کے اخلاقی نظام اور لبرلزم و فزکیزم کے مباحث سے "تخلیقات اور اسلامی عبادات پر تحقیق نظر" کے علاوہ "اسلام کا اخلاقی نقطہ نظر"، "تشریفاتی اسلامی کی اخلاقی بنیادیں"، "کتابوں کے لوازم" اور "ہدایات" میں بحث کی گئی ہے۔ اسلام کے معاشی نظام کے خدا و خال "معاشیات اسلام"، "سود"، "مسئلہ ملکیت زمین" اور "اسلام اور جدید معاشی تصورات" میں نمایاں کیے گئے ہیں۔ ان کتابوں میں سرمایہ داری، اشتراکیت اور فاشیزم کے معاشی نظاموں پر تنقید ہے اور اسلام کے تصورات کی وضاحت کی گئی ہے اور یہ بھی بتایا گیا ہے کہ ان تصورات کو دور جدید میں کسی طرح رد و بدل لایا جا سکتا ہے۔ اسلام کے معاشرتی نظام کے چیلوئے پر "ورد"، "اسلام اور ضبط و لاد" اور "حقوق الزوجین" میں گفتگو کی گئی ہے۔ ان کا مرکزی موضوع اسلام میں عورت کی حیثیت اور جدید دور میں معاشرتی مسائل کے حل کی صحیح راہ ہیں۔ اسلام کے سیاسی نظام پر "اسلامی ریاست"، "خلافت و ملوکیت"، "مسئلہ قومیت" اور پاکستان میں اسلامی دستور سازی کے موضوع پر متعدد مقالات اور تقاریر^(۱) میں روشنی ڈالی گئی ہے۔ "اسلامی ریاست" رپورٹ کے تصور سے حاکمیت الہی کے سیاسی نظریہ اور اس کے منقضیات برائے فلسفہ سیاست اور دستور مملکت کا استنباط کیا گیا ہے جو جدید دینی ترمیم میں ایک اہم اضافہ ہے۔ اسلام کے نظام تعلیم کو "تعلیمات اور "اسلام نظام تعلیم اور پاکستان میں اس کے نفاذ کی علمی تدابیر" میں بیان کیا گیا ہے۔ "وسائل و مسائل" (۲ جلدیں) میں مغربی علمی، فنی اور سیاسی امور پر لوگوں کے سوالات کے جوابات دیے گئے ہیں۔ "سیرت ختم الرسل" میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت کے چند گوشوں پر روشنی ڈالی گئی ہے اور "تہذیب و احیائے دین" میں ایک طرف کلر تہذیب کی نوعیت کو واضح کیا گیا ہے اور دوسری طرف حضرت عمرو بن عبد العزیزؓ سے لے کر شاہ ولی اللہ تک تاریخ تہذیب کا جائزہ لے کر یہ بتایا گیا ہے کہ اسلام کی تہذیبی روایت کیا ہے۔ مسلمان اور تشریفاتی آزادی" یہ دہی گلشنہ صدی میں مسلمانان ہند کے سیاسی اور تعلیمی مسائل کا جائزہ لیا گیا ہے، "مسئلہ قومیت کے کانگریسی نظریہ کا محکم رد کیا گیا ہے اور اسلامی تصور قومیت کے قبول واضح کیے گئے ہیں۔ سوہدروی صاحب کے اس مسئلہ مضامین نے مسلمانان ہند کی سیاسی زندگی میں اسلامی تصور قومیت کو ایک

(۱) ان میں سے کئی اہم مقالات اسلامی ریاست کے پہلے ایڈیشن میں شامل تھے لیکن نئے ایڈیشن میں شامل نہیں ہیں۔

قلمی طرہ اور سیاسی منہج نظر رکھنے میں نمایاں حصہ لیا گیا (۱)۔

دینی ادب میں مولانا مودودی جس رجحان کے علمبردار ہیں وہ یہ ہے کہ سائنسی ایجادات اور انکشافات اور مغرب کے افکار اور اس کے تہذیبی اثرات کو نظر انداز کر کے زندہ رہنا اور اُری کرنا ناممکن ہے۔ سائنس نے کائنات کے بارے میں انسان کے مشاہدات کو جس طرح بڑھایا ہے اس سے مروجہ تصورات مذہب اور انہیں انفراد پر بھی اثر پڑا ہے اور اب مذہب کے سامنے ات نئے مسائل ابھر رہے ہیں۔ اس لیے ہم جب تک جدید سائنس اور جدید تمدن کے چیلنج کا جواب نہیں دیں گے اسلام کو انقلاب انگیز فوٹ فکر و عمل نہیں بنا سکیں گے۔ اسلام کا حرکت اور انقلاب تصور وقت کے چیلنج کا جواب فراہم کرتا ہے۔ مودودی صاحب کا نقطہ نظر یہ ہے کہ قرآن و سنت کی تعلیمات الہی تعلیمات ہیں جو ہر زمانہ ہر دور کے لیے صحیح ہیں مگر ان کے رشد و ہدایت حاصل کرنے کے لیے ہمیں ہر دور کے تقاضوں اور مسائل کو ملحوظ خاطر رکھ کر ان سے احکام مستنبط کرنے چاہئیں۔ چنانچہ مولانا مودودی متقدمین علماء کی خدمات کے اعتراف کے باوجود اس بات کے قائل ہیں کہ ان کے اجتہادات اگرچہ قابلِ فخر ہیں مگر انہیں دائمی قانون اور اہل قاعدہ نہیں بنایا جاسکتا۔ اہلی ہدایت کا ہر چشمہ قرآن و سنت ہیں۔ باقی تمام ذخیرہ علم و روایت سے نئے مسائل کے حل میں پورا پورا فائدہ تو ضرور اٹھایا جائے مگر ان کی المعنی تقلید بند نہیں ہو سکتی۔ اس لیے وہ قرآن و سنت میں مسلسل فکر و تدبر اور ضروری شرائط کے ساتھ اجتہاد نو کے قائل ہیں اور انہیں نئی تعبیر کے لیے اتنا ہی ضروری سمجھتے ہیں جتنا انسان زندگی کے لیے ہوا اور پانی کو (۲)۔

مودودی صاحب ایک فکری انقلاب کے داعی ہیں۔ اسلام میں جو جمود پیدا ہو گیا ہے وہ اسے حرکت میں بدلنے کے آرزو مند ہیں مگر ان کے نزدیک اس حرکت کے پیمانہ کرنے کی یہ صحیح ترکیب نہیں کہ حقیق اسلامی تعلیمات میں ترمیم و تفسیح کو کے اسے مغربی نظام حرکت سے ہم آہنگ کر دیا جائے، یا سائنس کے افکار اور علوم جدید کا ایک مرکب تیار کیا جائے بلا لحاظ اس کے کہ وہ اپنے مزاج، اپنی

(۱) ڈاکٹر کے۔ کے۔ عزیز جو مودودی صاحب کے تحت نقاد ہیں لکھتے ہیں ”اسلام میں متجدد قومیت کے تصور کے خلاف ابوالاعلیٰ مودودی کی تحریرات پچھریں جدید استدلال فراہم کرتی ہیں۔“ کے۔ عزیز۔ ”دینی سائنس آف پاکستان“، ص ۱۰۵۔ نیز ملاحظہ ہو: ”ترویج الدینی ورژن“، ”دینی ایجوکیشن آف پاکستان“۔

(۲) تعلیمات، ص ۲۰، ۲۱، ۲۲ تا ۲۴، ص ۱۸۲ تا ۱۹۲، تعلیمات جلد اول، ص ۱۰۴ تا ۱۰۵، اسلامی ریاست، ص ۲۹۲ تا ۲۹۹، ۲۹۹ تا ۳۰۳۔

روح اور اپنے مقاصد کے اعتبار سے ان میں کیسا ہی تقاضی یا بعد گہوں نہ ہو، یا نہ کہ مفرق نظریات سے بکسر رہے لہذا اور بے پورا ہو کر ماضی کے انکار پر زلہ رانے کی کوشش کی جائے۔ مولانا مودودی اور ان کے طرز فکر کے حامی مسلمانوں کی ترقی کے لیے یہ ضروری سمجھتے ہیں کہ اسلام کا حقیقی فہم پیدا کیا جائے اور جدید تہذیب سے لائقہ الہائے ہونے اسلام کے نظم فکر و عمل کو پوری خود اعتمادی اور حقیقت پسندی کے ساتھ اس کی اس شکل میں جو اللہ اور اس کے رسولؐ نے پسند فرمائی ہے، نافذ کرنے کی سعی کی جائے۔ وہ اسلام کی نہیں مسلمانوں کی اصلاح چاہتے ہیں اور کہ یہ اصلاح اگر اسلام کے بنائے ہوئے طریقے کے مطابق انجام دی جائے تو مسلمان دین و دنیا کی ترقی سے بہکنا ہو سکتے ہیں، جس طرح قرنِ اول میں اور بعد کی تہذیبی سماجی کے نتیجہ کے طور پر ہوتے رہے ہیں۔ اس عمل میں ضروری ہے کہ مفرق افکار اور تمدن کا بھی پورا فہم پیدا کیا جائے۔ وقت کے چیلنج کو سمجھا جائے۔ زمانہ کے انکار کا تہذیبی مطالعہ کیا جائے اور اس کے صالح صحت مند اجزاء کو اس کے فاسد اور گمراہ کن اجزاء سے جدا کیا جائے۔ جو نظریات غلط ہیں ان کی مطہیت اور اسقام کو دلائل کے ساتھ لوگوں کے سامنے پیش کیا جائے اور انہیں بتایا جائے کہ عیب سے عاری اور بر خطا سے پاک اور ہر عہد اور زمانہ کے لیے صحیح اور ارحق اگر کوئی تعلیم ہے تو وہ ہے جو اللہ اور اس کے رسولؐ کے ذریعہ پہنچی ہے۔ البتہ تعلیماتِ الہی اور احکامِ رسولؐ کی توجہ و توضیح اس طرح ہونی چاہیے کہ جدید انفعان اور فتنوں کو فہم اور اطمینان نصیب ہو اور نوعِ انسان کا ایمان مضبوط ہو، لہذا ان میں یہ صلاحیت پیدا ہو کہ وہ اسلام کی روشنی میں آج کے گدن اور معیشت کے مسائل کو حل کر سکیں۔

اس سلسلہ میں مودودی صاحب کی یہ بھی خصوصیت ہے کہ انہوں نے جدید مسائل کے سلسلہ میں صرف اسلامی احکام کو دیا ہی نہیں کیا بلکہ یہ بھی بتانے کی کوشش کی ہے کہ ان احکام کو کسی طرح از سر نو نافذ کیا جا سکتا ہے۔ مثلاً اسلامی قانون کا مسئلہ ہے۔ شریعت کو قانون بنایا جائے تو سب کہتے ہیں، لیکن مودودی صاحب نے حالات کا جائزہ لے کر یہ بھی بتانے کی کوشش کی ہے کہ آج کے دور میں لازماً مشکلات اور مواقع کی روشنی میں یہ کام کسی طرح ہو سکتا ہے۔ انہوں نے مواقع کی بنا پر شریعت میں ترمیم و توسیع کی بات نہیں کی بلکہ یہ دکھایا ہے کہ شریعت کو کسی تدبیر کے ساتھ اور کن دوسرے اقدامات کے ذریعہ دوبارہ قانونی زندگی بنایا جا سکتا ہے (۱)۔ اسی طرح سود

(۱) اسلامی قانون اور اس کے لحاظ کی عملی تدابیر - اسلامی ریاست ۔

(۲) سود ۔

کا مسئلہ ہے انہوں نے یہ روش اختیار کی کہ سود کسی بھی شکل میں (مثلاً تجارت سود) جائزہ نہیں ہے۔ ان ہی انہوں نے صرف سود کے احکام بیان کرنے پر فصاحت کی بلکہ یہ بھی بتایا ہے کہ سود کسی طرح حرامہ داری اور حرامہ پرمی کی علت کو پیدا کرتا ہے اور پھر اس سے کیا کیا معاش، منفی اور اخلاقی تحریکات جنم لیتی ہیں۔ پھر انہوں نے اس پر بحث کی کہ جدید معیشت میں سود کسی کسی طرح مختلف وظائف انجام دیتا ہے اور آخر میں یہ بھی بتانے کی کوشش کی کہ غیر سودی بنیادوں پر ایک جدید معیشت اور جدید بینکنگ کا خاکہ کسی طرح بن سکتا ہے^(۱)۔ اس دور کے تقریباً تمام ہی اہم مسائل کے سلسلہ میں ان کا اوریج رہی ہے۔ انہوں نے جدید تقاضوں کو جاننے رکھ کر اسلامی ریاست، اسلامی مملکت، اسلامی معیشت، اسلامی تعلیم، اسلامی عالمی حکمت عملی کے تصورات کو پیش کیا ہے اور یہ بتایا ہے کہ ان کے خیال میں دور جدید میں غلامت، راشدہ کے گولہ کو از سر نو کیونکر زلفہ حلیت بتایا جا سکتا ہے۔ انہوں نے کسی مقام پر بھی اسلامی تصور کے سلسلہ میں مسجھوتہ یا مفاہمت نہیں کی^(۲)۔ البتہ سب مسائل کی وضاحت کے لیے جدید اسلوب بیان اور جدید طرز استدلال سے بڑا بڑا فائدہ اٹھایا اور نئی مشکلات کی روشنی میں اسلامی زندگی کے لیے نقشے کے غد و خال نمایاں کیے ہیں۔

اس مکتبہ فکر کے اہل قلم اس بات پر پختہ یقین کا اظہار کرتے ہیں کہ اسلام کی اساس تعلیمات۔ یعنی وہ تعلیمات جو قرآن و سنت میں موجود ہیں۔ ناقابلِ تغیر ہیں اور ان میں ترمیم و تفسیح کسی اعتبار سے لائق صحیح نہیں۔ نیز یہ تعلیمات آج بھی دور جدید کے پیچھے مسائل کو اس طرح حل کرنے میں مدد دے سکتی ہیں جس طرح کہ ماضی میں دینی رہی ہیں۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ انہیں یکسوئی کے ساتھ اپنایا جائے اور حکمت و دلائل کے ساتھ ہی زبان اور نئے علم الکلام کے ساتھ لوگوں کے ذہنوں میں بٹھانے کی کوشش کی جائے۔ نیز ایک ایسی نئی قیادت تیار کی جائے جو دین کا فہم اور جدید علوم و فنون پر دسترس رکھتی ہو اور وہ دوسروں کی عقلی یا ماضی کی بے چوں و چراں تقلید کی بجائے علم، اعتدال، خدا ترسی اور ایشیائی بصیرت کے ساتھ نئی زندگی کی تشکیل کی کوشش کرے۔ اصل مسئلہ اسلام کو تبدیل کرنے کا نہیں بلکہ اسلام کے مقاصد اور اس کے اصولوں کی روشنی میں زندگی کے رخ کو تبدیل کرنے کا ہے اور اسی جد و جہد کا نام اسلامِ دین ہے اور اس کا دائرہ انفرادی، اجتماعی اور قومی بین الاقوامی زندگی کے ہر دائرہ پر محیط ہے۔ اسی کو تبدیل و ترمیم دین کہنا چاہتا ہے اور اس مکتبہ فکر کے

(۱) مثلاً معجزات، حشر و نشر، وحی و الہام، دنیا و آخرت، حقیقت روح، جن اور ملائکہ وغیرہ۔

ان سب موضوعات پر ان کا نقطہ نظر بنیادی طور پر منجددین کے مقابلہ میں سلف کے نقطہ نظر کے مطابق ہے۔

اہل علم کے صرف اسلام کے انکار زندگی کے خد و خال ہی نمایاں نہیں کئے، بلکہ یہ بھی بتایا ہے کہ ماضی میں ہر دور سے بدلنے ہوئے حالات اور مسائل سے اسلامی قراءیں کس طرح ببرد آزما ہوتی رہی ہیں^(۱) اور اس لازمی روایت کی روشنی میں تجدید دین کا صحیح رخ کس طرح متعین ہوتا ہے اور یہ تائید روایت کس طرح آج کے مسائلوں کے لیے دلیل راہ بن سکتی ہے۔

جس طرح علامہ شبلی، مولانا ابوالکلام اور مولانا اشرف علی تھانوی دینی ادب کے ایک خاص رجحان کی علامت اور اس کے نمائندہ ہیں اسی طرح مولانا مودودی بھی اس نئی تہذیبی روایت کا نشان ہیں۔ لیکن اس روایت کی تعبیر میں وہ اکیلے نہیں ہیں۔ مولانا ابن احسن اصلاحی، مولانا سید ابوالحسن ندوی، مولانا مسعود عالم ندوی اسی نئی روایت کے معمار ہیں۔ مولانا اصلاحی نے مولانا سید الدین فراہی کے تفسیری مکتب کو وائد رکھا اور ’انشار قرآن‘ کے نام سے اس اسلوب پر لیکن اپنے رنگ میں تفسیر قرآن لکھی۔ اس کے علاوہ ’حقیقت شرک‘، ’حقیقت توحید‘، ’حقیقت نماز‘، ’تزکیہ نفس‘، ’اسلامی قانون کی تدوین‘، ’اسلامی رہاست‘ وغیرہ مکتب کے ذریعہ اسلامی نظام حیات اور اسلامی دعوت انقلاب کے مختلف پہلوؤں پر روشنی ڈالی۔ مولانا ابوالحسن علی ندوی نے ’سیرت سید احمد شہید‘، ’تاریخ دعوت و عزیمت‘، ’مسلم ممالک میں اسلامیت اور شریعت کی کشمکش‘، ’مذہب اور تمدن‘ اور عربی اور اردو میں متعدد مکتب کے ذریعہ اسلامی دعوت کے نقوش نمایاں کئے۔ مولانا مسعود عالم ندوی نے ’ہندوستان کی پہلی اسلامی تحریک‘، ’محمد بن عبدالرہیب‘، ’اسلام اور اشتراکیت‘، ’مولانا عید اللہ مدنی کے نظریات پر ایک نظر‘ وغیرہ کے ذریعہ اسی روایت کو تائید کر کیا۔ مولانا علی سید اور مسعود عالم مرحوم کا شمار دور چہند میں بتر صیر کے چترین عربی لکھنے والوں میں ہوتا ہے اور ان کی تصانیف کا بڑا حصہ عربی زبان ہی میں ہے^(۲)۔ اسی طرح مولانا عبدالجواد دریا بادی کی جت سی تحریرات کو اسی مکتب فکر کا نمائندہ کہا جا سکتا ہے۔

مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی اور اس مجدد مکتب فکر کی سب سے اہم خصوصیت یہ ہے کہ اس نے ایک نئے علم الکلام کو مدون کیا۔ اسلام کو ایک نظام حیات اور ایک دعوت انقلاب کی حیثیت سے پیش کیا اور اس کی سماجی کے نتیجہ میں بالآخر فکر و نظر کے زاویوں میں تبدیلی

(۱) ملاحظہ ہو: مولانا مودودی، تجدید و احیاء دین، مولانا ابوالحسن علی ندوی، تاریخ دعوت و عزیمت (مجموعہ چہندیں)۔ مودودی، اصلاحی، طفیل جہ، دعوت اسلامی اور اس کے مطالبات۔ مودودی، اسلامی حکومت کس طرح قائم ہوتی ہے، ابن احسن اصلاحی دعوت دین اور اس کا طریق کار۔

(۲) مولانا مسعود عالم ندوی کی ادارت میں اس صدی کا پہلا عربی ’الطیاء‘ پرچہ لکھنؤ سے ۱۹۴۱ء میں شائع ہوا تھا اور اسی زمانہ کو پورے عالم عرب میں بڑی ترقی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا۔ افسوس کہ یہ پرچہ زیادہ دنوں زندہ نہ رہا۔

آقا اور مولانا اور مخالف یہ اعتراف کرتے تھے کہ اسلام مخالف، اخلاق اور معاشرت کی طرح کھین، معیشت، سیاست اور بین الاقوامی تعلقات کے باب میں بھی اپنا مخصوص نظام رکھتا ہے اور اسلام کا اپنے پیروؤں سے یہ مطالبہ ہے کہ وہ اس نظام کو انفرادی اور اجتماعی زندگی میں نافذ کریں۔ ملت اسلامیہ ایک جامعہ دعوت است ہے اور اس کا فرض ہے کہ دنیا حق کو قائم کرنے اور ماری السالبت کو اس کی دعوت دے۔

چند دیگر مکاتیب فکر

ہم نے کوشش کی ہے کہ اس دور کے نمائندہ اور اہم تر رجحانات کا جائزہ پیش کر دیں۔ اس دور کے سارے فنی ادب کا احاطہ ناممکن ہے۔ البتہ یہ داستان ناممکن رہے گی اگر نہایت اختصار کے ساتھ چند دوسری علمی لہروں کی نشاندہی نہ کریں۔ اس لیے ہم صرف ان کا تذکرہ کرتے دیتے ہیں۔

۱۔ اس دور کے ایک بڑے اہم مفکر مولانا حمید الدین فراہی (۱۸۶۶ء - ۱۹۴۰ء) ہیں۔ جن کو سید سلیمان ندوی نے 'اس عہد کا ابن تہیمہ' کہا ہے (۱۱)۔ مولانا کا اصل میدان 'تفسیر قرآن' ہے۔ وہ جدید و قدیم تعلیم کے جامع تھے (۱۲)۔ قرآن پر تفسیر کا ایک نیا اسلوب انہوں نے اختیار کیا اور وہ ہے 'تلمیذ قرآن'۔ پورے قرآن کا نظم، ہر سورہ کا الفوری نظم اور دوسری سورتوں سے اس کا ربط۔ پھر ہر آیت کا ما قبل اور ما بعد کی آیت سے ربط اور پوری سورہ سے ربط۔ اس کے ساتھ ساتھ آیتوں کے ادب چابی کا تفصیل مطالعہ کیا تھا اور قرآن کی اصطلاحات کے مفہوم کو متعین کرنے میں قرآن کی انہی توضیحات کے ساتھ ساتھ اس ادب سے وہ خصوصی مدد لیتے تھے جو قرآن کے نازل ہونے کے زمانہ میں سند سمجھا جاتا تھا۔ اس طرح یہ کہا جا سکتا ہے کہ مولانا فراہی نے بیرونی اثرات سے ہٹ کر صرف فکر کے قرآن کی تعبیر و تفسیر خود قرآن سے کرنے کی کوشش کی۔ یہ گویا خود قرآن کو فکر و فکر کا سرچشمہ بنانے کی ایک کوشش تھی۔ مولانا فراہی نے عربی زبان و ادب پر بھی متعدد کتب لکھی ہیں اور قرآن کے نظم اور اس خاص اسلوب سے اس کی سورتوں کی تفسیر پر بھی۔ ان کا بیشتر کلام عربی زبان میں ہے لیکن اس کا بڑا حصہ اردو میں منتقل ہو چکا ہے۔ ان کے اہم چھپوں یہ ہیں۔ 'السیاق النہج' (۲ حصے)، 'عربی گرامر' (۲ حصے)،

(۱) معارف نوسیم، ص ۳۲۲۔ مولانا سید سلیمان ندوی نے مولانا فراہی پر ایک اہم مضمون لکھا ہے جو معارف میں جنوری اور فروری ۱۹۳۶ء میں شائع ہوا ہے۔ نیز مولانا فراہی کے شاگرد خاص مولانا امین احسن اصلاحی نے ان کے مجموعہ تفسیر فراہی، جو مقدمہ لکھا ہے اس میں مولانا مرحوم کی زندگی اور ان کے کام کا تعارف کرایا ہے۔

(۲) مولانا فراہی نے علیگزیر سے ہی۔ اسے کیا تھا۔ ان کو عبرانی، عربی، فارسی اور متعدد یورپی اللہ پر قدرت حاصل تھی۔

”قلمۃ الاعراب“، ”عربی کی نحو جدید“، ”جمہورۃ البلاغۃ“، ”الرای“ الضمیح فی من هو الذبیح“،
”الانسان فی احیاء القرآن“۔

۲۔ بشر صفہ کی علمی تاریخ میں اہل حدیث علماء ایک بلند مقام رکھتے ہیں۔
ایسویں صدی میں نواب صفوی حسن خان نے غیر معمولی علمی شخصیات انجام دیں۔
اسیاً حدود دہائے پر یہ کام زہر لبصرہ دور میں بھی انجام پایا رہا۔ اس زمانہ میں
اس مکتب فکر کے سب سے نمایاں اہل قلم مولانا شاہ اللہ امرتسری ہیں۔ انہوں نے
۱۔ جلدوں میں تفسیر قرآن لکھی ہے جس میں قرآن کی تفسیر قرآن و حدیث سے
کرتے کی کوشش کی ہے اور جبکہ جبکہ آریوں کے اعتراضات کا جواب دیا ہے۔
گو اسلام کی تعلیمات کو ملت طور پر پیش کرنے کا کام بھی انہوں نے انجام دیا مگر
ان کی نوجہ کا بڑا حصہ اسلام پر اعتراض کرنے والوں سے منظرہ اور جدالہ میں
گزرا۔ اس دور کے منظراتی ادب کی تشکیل میں ان کا بڑا حصہ ہے۔ انہوں نے
عیسائی مشنریوں اور خاص طور پر آریہ سماجیوں سے مناظرے کیے اور عیسائیت اور
اور ہندو دھرم کی طرف سے جو حملے اسلام پر ہوئے ان کا مقابلہ کیا۔ اسی طرح
اہل قرآن اور مرزا غلام احمد (قادیان) سے بھی انہوں نے تعارض کیا اور ان دونوں
مکتبہائے فکر پر تنقیدی لٹریچر تیار کیا ۱۳۸۔

۳۔ مولانا احمد رضا خان بریلوی مکتب فکر کے بانی اور اس دور کے اہم علماء
میں سے ہیں۔ انہوں نے اپنے علمی کام کا آغاز ایسویں صدی کے آخری ربع میں کر دیا
تھا اور یہ سلسلہ ان کے انتقال (۱۹۲۰ء) تک جاری رہا۔ نیز ان کے مکتب فکر کی
طرف سے بعد میں بھی ہوتا رہا۔ مولانا موصوف قد، کلام اور تفسیر کے علاوہ فلسفہ
اور ریاضی کے بھی ماہر تھے اور ان کی کتب کا علمی درجہ نہایت بلند ہے۔ انہوں
نے قرآن پاک کے باحوارہ اردو ترجمہ کے علاوہ عائشہ کلاسی موضوعات پر عربی میں
متعدد کتب لکھیں۔ علماء اہل حدیث اور علماء دیوبند کے رد میں بھی مختلف موضوعات

(۱) مکمل فہرست کے لیے ملاحظہ ہو، اصلاحی (مرتب) ”مجموعہ تفسیر قرآنی“، ص ۳۰، ۳۱۔

(۲) مولانا شاہ اللہ امرتسری کی چند اہم تصانیف یہ ہیں۔ تفسیر ثانی (۲ جلدیں)، تعلیم
القرآن، تقابل ثلاثہ، اس میں توحید، الجہل اور قرآن عہد کا تقابل کیا گیا ہے،
اللوذ العظیم (قرآن کریم کی قسموں کا بیان)، توحید، تکیث اور راہ نجات، اسلام اور
مسیحیت، حق برکات بر جواب متارکہ برکات (سوامی دیانند نے قرآن پاک پر جو اعتراضات
کیے ان کا جواب)، آریوں کا ایشور، سوامی دیانند کا عقل و علم، جہاد وحید،
حدیث رہا (آریوں کے خلاف)، مناظرۃ خواجہ (آریوں کے جواب میں)، اثر اسلام۔ یہ
تمام کتب و رسائل اہل حدیث امرتسر نے شائع کیے تھے۔

پر لکھ۔ بحیث مجموعی اس مکتب فکر کے اہل علم نے زیادہ وقت مسلمانوں کے حقوقی مذہبی مباحث پر صرف کیا۔ بدعت اور روکدہمت کے مناظروں میں ان کا حصہ کہاں ہے۔ اس طرح مولانا شاہ اسماعیل شہید اور سید احمد شہید کے رد میں بھی اس مکتب فکر نے متعدد چھاپی پش کیں جن کا علماء دیوبند نے رد کرنے کی کوشش کی۔

۴۔ حیدر آباد دکن میں دینی ادب کا ایک بڑا ذخیرہ تیار ہوا۔ عثمانیہ یونیورسٹی نے ۱۹۱۵ء ایک طرف اردو کو اعلیٰ ترین معیار تک ذریعہ تعلیم بنایا اور دوسری طرف دینی تعلیم کو مرکزی اہمیت دی۔ اس کے ساتھ ساتھ اس نے تالیف و ترجمہ کے کام کو بڑے اہتمام کے ساتھ انجام دیا، گو اس کام کا دائرہ وسیع تھا اور تمام علوم و فنون کی اہم کتب کے ترجمہ و تالیف کا کام انجام دیا جا رہا تھا، مگر دینی علوم کو اس کام میں بھی خاص اہمیت حاصل تھی۔ اس شعبہ کے تحت ۱۹۳۷ء تک ۲۱۹ کتب طبع ہو چکی تھیں، ۶۷ زیر طباعت تھیں اور ۳۴ زیر ترجمہ۔ ان میں فلسفہ و اخلاقیات پر ۵۹ کتب، تاریخ و جغرافیہ پر ۱۱۸، عبرانیات و سیاسیات و معاشیات پر ۲۹ اور قانون و دستور پر ۲۳ کتب تھیں^(۱)۔ مولوی عبدالحق، مولوی عابد اللہ، مولوی محمد الیاس بریل، مولانا عبداللہ عسائی، مولوی مسعود علی، سید باشمی فرید آبادی اس کام سے وابستہ تھے۔ انگریزی اور تعاون کا کام مختلف اوقات میں علامہ شبیل اعوانی، مولانا سید ساریان ندوی، مولانا عبدالماجد دریا بادی جیسے حضرات نے بھی انجام دیا ہے۔ حیدر آباد دکن میں اسلامی علوم کی کلاسیکی کتب کے ترجمے تیار ہونے اور جامعہ عثمانیہ سے وابستہ اہل علم نے نئے دینی ادب کی تیاری میں گرانقدر خدمات انجام دیں۔ مولانا مناظر امین گیلانی کے کام کا ذکر دیوبند مکتب فکر کے ذہل میں آچکا ہے۔ موصوف نے تفسیر، فقہ، کلام، تصوف، سوانح اور تاریخ کے مختلف موضوعات پر دائر تحقیق دی۔ ”الدین النعم“ ”فلسفہ معاشیات“ ”تدوین حدیث اور امام ابوحنیفہ کی سیاسی زندگی“ ان کی اہم ترین کتب میں سے ہیں۔ ڈاکٹر محمد حمید اللہ کا تعلق بھی اس مادر علمی سے ہے۔ ان کا اصل میدان قانون اور تاریخ ہے۔ میرٹ پاک^(۲) کے مختلف گوشوں پر انہوں نے غیر معمولی محنت اور تحقیق سے روشنی ڈالی ہے۔ ”عہد نبوی کا نظام حکمرانی“، ”رسول اکرمؐ کی سیاسی زندگی“، ”الخصرتؐ کے میدان جنگ“ (اردو و انگریزی)، ”قانون بین السالک“، ”رسول کریمؐ کی میرٹ کا کیوں مطالعہ کیا جائے“ اور ”صحیفہ“ نام بن سید“ (انگریزی، اردو، عربی) آپ کی اہم تصنیفات ہیں۔ تحقیق اور مشکل نکالت کا حل آپ کا خاص ذوق

(۱) گو جامعہ عثمانی کی بنیاد ۱۸۸۵ء میں رکھی گئی تھی لیکن اسے یونیورسٹی کا درجہ

۱۹۱۹ء میں حاصل ہوا۔

(۲) ملا حنفہ ہو۔ تصویر الدین باشمی، دکن میں اردو، ص ۶۳۰۔

ہے۔ عربی، فرانسیسی، ترکی، جرمن، اطالوی اور متعدد زبانوں پر سہولت ہے اور کئی زبانوں میں تصنیف و تالیف کا کام انجام دے رہے ہیں^(۱)۔ ڈاکٹر میر ولی الدین نے بھی مذہب، تصوف، فلسفہ اور فکر اہل بر مختلف کتابیں لکھی ہیں اور اسلامی فلسفہ کو مغربی فلسفہ کی روشنی میں متعارف کرانے کی کوشش کی ہے۔ قرآن کا فلسفہ، مذہب، تعمیر سیرت، افکار اہل آپ کی اہم کتب ہیں۔ ڈاکٹر یوسف الدین نے اسلام کے معاشی نظریے میں اسلام کی معاشی فکر کو پیش کیا ہے۔ ڈاکٹر عبداللطیف نے اسلامی تمدن اور اسلامی ادب کے مختلف پہلوؤں پر قلم اٹھایا ہے اور قرآن پاک کا انگریزی زبان میں ترجمہ بھی کیا ہے۔ اس طرح جامعہ غازیہ سے متعلق اہل قلم اپنے اپنے انداز میں دینی ادب کو سیراب کرتے رہے ہیں۔

۵۔ جامعہ ملیہ کا قیام اس مقصد کے لئے تھا کہ مسلمان طلباء جدید تعلیم کے ساتھ ساتھ دینی تعلیم میں بھی درگ پیدا کر سکیں اور نئے دور کی ضرورتوں کو پورا کر سکیں^(۲)۔ عملاً جامعہ کا مزاج دینی سے زیادہ فوس رہا، لیکن پھر بھی دینی ادب کی تدوین میں جامعہ کے اہل قلم حصہ لینے رہے۔ اس سلسلہ میں مولانا اسلم جیراجپوری اور خواجہ عبدالغنی فاروقی خاص طور پر قابل ذکر ہے۔ مولانا اسلم جیراجپوری نے "تاریخ الاسلام" (۷ جلدیں) کے علاوہ "تکلیف قرآن"، "بیع قرآن"، "تعلیمات قرآن" وغیرہ کتب لکھیں۔ گو حقیقت کے سلسلہ میں مولانا کا مسلک اہل قرآن سے قریب تھا^(۳)، لیکن اس بڑی اشتیاقات کے باوجود انہوں نے اپنے انداز میں قرآن کی خدمت کی کوشش کی۔ خواجہ عبدالغنی فاروقی نے بھی آسان تفسیر کی روایت ڈالی اور خصوصیت سے آخری پاروں کی عام اہم تفسیر لکھی۔ اسی طرح "ہمارے رسول"^(۴) بھی ان کی مفید کتب میں سے ہے۔

ان تمام علمی سکتاب نے دینی ادب کے بڑی بڑی رجحانات کو اپنے اپنے طور پر تقویت پہنچائی۔

(۱) انگریزی میں ڈاکٹر حمید اللہ کی اہم ترین کتب "دی کنڈکٹ آف اسیٹ ان اسلام" اور "الشروعات کشن لاء اسلام" ہیں۔ بے شمار مقالات انگریزی میں موجود ہیں۔ "المبشرت کے میدان جنگ" اور "صحیفہ وام بن مہدی" بھی انگریزی میں موجود ہیں۔ فرانسیسی زبان میں حضور کی سیرت دو جلدوں میں لکھی ہے جو غالباً کسی مسلمان کے قلم سے فرانسیسی زبان میں پہلی سیرت کی کتاب ہے۔ دوسری علمی زبان میں بھی آپ نے متعدد کتب و مقالات لکھے ہیں۔

(۲) ملاحظہ ہو جامعہ کا تعارف جو مولانا محمد علی مرحوم نے لکھا تھا۔ "What is Jamia's Millia" نیز ملاحظہ ہو خورشید احمد، "پنجوستان میں مسلمانوں کا نظام تعلیم۔ ایک لاری میچر" اور تعلیم کا مسئلہ، ص ۶۱، ۶۲۔

(۳) مولانا جیراجپوری تواتر علی کو سند مالتے ہیں مگر غیر احاد کو حجت تسلیم نہیں کرتے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اس سے بغیانی ظلم نہیں ہوتا۔

اس دور پر مجموعی نظر

اب ہم اس پوزیشن میں ہیں کہ اس پورے دور پر ایک مجموعی نظر ڈالیں اور چند اہم نکات کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اس چالز کی تکمیل کریں۔

سب سے پہلی بات یہ ہے کہ اس دور میں جمہوریت مجموعی علمی مذہبی بیداری واضح ہوئی۔ یہ سیاسی بیداری کے ساتھ ساتھ پروان چڑھی اور اس نے سیاسی جدوجہد کے لیے سمیٹ کا کام کیا۔ ایسویں صدی کی فکری اور سیاسی جدوجہد میں ایک عجیب بات نظر آتی ہے۔ مذہب اور جدید تمدن کی کشمکش میں آزادی پسند طبقات نے بالعموم سائنس، عقلیت اور تمدن جدید کی اقتدار کو ہتھکڑیاں کر دیں۔ مذہب کی تشکیل نو کی کوشش کی اور اس طرح ایک حد تک دین کو دلیا کا پاسبان بنایا لیکن سیاسی مخالفت کو دور کرنے کے لیے اسی طبقہ نے دین سے مدد لی اور اس طرح بالآخر سیاست میں دین کی پاسبانی کی روایت کا اعادہ ہوا۔ ایسویں صدی میں دین و سیاست کا تعلق اور گہرا ہوا اور اس کا اثر کشمکش کی دوسری سطح پر بھی پڑا۔ اب سائنس، عقلیت اور تمدن جدید کے بارے میں ایک نیا زاویہ نظر ابھرا، جو اس جگہ بھی اس طرح دین کی پاسبانی کا مدعی تھا۔ جس طرح سیاست میں۔ یہی وہ چیز ہے جس نے اس دور کے بڑے اہم گوشے کا ربط و تعلق دین سے کسی نہ کسی درجہ میں قائم و استوار کیا اور فکری اور تعلیمی مباحث سے لے کر سیاست حاضرہ تک ہر میدان میں مذہبی بیداری رونما ہوئی۔ شروع میں یہ بیداری جذباتی بنیادوں پر استوار تھی لیکن آہستہ آہستہ یہ زیادہ مستحکم عقلی بنیادوں پر استوار ہوتے لگی اور یہ سلسلہ ابھی جاری ہے۔ البتہ اس بیداری میں جب بھی نیا فرماؤ رونما ہوا ہے اس کی پشت پر کوئی نہ کوئی اہم جذباتی اور ذہنی و روحانی رو رہی ہے۔ بحریہ کے بحالت کے انتشار کے بعد جو اضطراب اور بے چینی رونما ہوئی تھی اور جس میں تشکیک، الجھل اور الحرافہ تک کا رجحان ابھر آیا تھا وہ بہت جلد ایک نئی رو کے فروغ کے ساتھ دب گیا۔ ایک قلیل گروہ نے واضح طور پر اسلام کے مقابلہ میں دوسرے تصور حیات اور تمدنی زندگی کو علاقائی قبول کیا اور ایک عظیم اکثریت نے دوبارہ اسلامی ارزش سے اپنے ذہنی اور جذباتی رجحان کو استوار کر لیا (۱)۔ اس مذہبی بیداری کو پیدا کرنے والے پروان چڑھانے اور اس میں استمرار اور استقلال

(۱) اس سلسلہ میں ایک غیر مسلم قائد کا تبصرہ دلچسپی سے غالی نہیں۔ ولفرڈ اسٹو تشکیل کی اس رو کے مآخذ کی حیثیت سے "نکار" کو پیش کرتا ہے اور کہتا ہے کہ "اس نے عقلیت کی اس تحریک کو جو مذہب میں داخل کی گئی تھی اس کی منتقلی الٹا لٹک چڑھایا" لیکن تھوڑے ہی عرصے میں یہ رویہ غیر مؤثر ہو گئی۔ البتہ نکار نے اپنا مقصد پورا کر دیا۔ اس نے اپرل اسلام کے ذہنی سفر کو جدید دور تک لانے کی خلعت انجام دی۔ آزادی پسند انقلابیت سے کڑی ترقی پسندیت کی (بقیہ نوٹ آگے صفحہ پر)

پیدا کرتے ہیں اس دور کے دینی ادب کا شیر معمولی حصہ ہے۔

اس دور کے دینی ادب میں چند وہ موضوعات ملتے ہیں جن پر گفتگو کا آغاز انیسویں صدی میں ہو گیا تھا۔ البتہ اب بحث و گفتگو کا انداز اس سے مختلف تھا جو پہلے اختیار کیا گیا اور چند بالکل نئے موضوعات جو وراثاً اس دور کو ملے ان میں سے اہم یہ ہیں :

(الف) مذہب اور عقل و سائنس کی بحث۔ اس دور کے کام میں اہم اہل علم نے اس موضوع سے تعارض کیا ہے۔ ماضی کا رجحان یہ تھا کہ عقل و سائنس کو محکم تسلیم کر کے مذہب کی ان باتوں کی تاویل کی جائے جو ان سے متصادم نظر آتی ہیں۔ حشرونشر، جن و ملائکہ، برزخ اور زندقہ، معراج، معجزات وغیرہ کے بارے میں یہی رویہ اختیار کیا گیا۔ ایک دوسرا رجحان یہ بھی رونما ہو چکا تھا کہ اسلام کو عقل اور سائنس کا موئکہ دکھایا جائے اور یہ بتایا جائے کہ اسلام ایک عقل

(بقیہ نوٹ)

طرف۔ یہ آواز آج، کم معتقدوں کے ساتھ، کم و بیش خاموش ہو گئی ہے۔ وہ جو اس کی طرف غیبت و رہائی کے لیے دیکھتے تھے یا تو کھلے کھلے سوشلسٹ ہو گئے ہیں یا وہ دوبارہ رجعی اسلام کی طرف مراجعت کر گئے ہیں۔ ”مورن اسلام ان انشیا“، ص ۱۳۰-۱۳۱، صاحب نگار نے خود بار بار توبہ اور شکست توبہ کا عمل کیا ملاحظہ ہو معارف و سچ (۱۹۳۲ء تا ۱۹۴۶ء)۔ معارف، جنوری ۱۹۳۲ء (جلد ۲۹، عدد ۱، ص ۳-۵) پر موصوف کا ایک توبہ نامہ شائع ہوا ہے جس کی چند سطریں یہ ہیں ”میں محمد اللہ ایک پکا اور سچا مسلمان تھا، مسلمان ہوں اور مسلمان رہوں گا۔ ”نگار“ میں میری گزشتہ تحریروں جن سے مسلمانوں کو صدمہ پہنچا، ان پر حد درجہ اظہار ندامت کرتے ہوئے میں نے گزشتہ اکتوبر میں علماء اکابر لکھنؤ کے مرتب کردہ توبہ نامہ پر دستخط کرائے جو تمام اخباروں میں شائع ہو چکا ہے..... اب میں تمام عامہ المسلمین پر ظاہر کرتا ہوں کہ میں سچا مسلمان ہوں اور بالکل انہی عقائد کے ساتھ جو ایک حنی مسلمان نے ہوئے چاہیں، خدا کی عظمت، احکام قرآنی کی صداقت، انبیائے کرام کا احترام، صحابہ کبار کی بزرگی، اللہ، معصومین کی عزت، بزرگان ملت اور صوفیائے عظام کی وقعت میرے دل میں پوری طرح موجود ہے، اور اب میں پھر انہی تحریروں پر اظہار ندامت و اسوس کرتا ہوں“۔ معارف جنوری ۱۹۳۲ء، ص ۵۰-۵۱۔
انہی ہی قلم سے لکھے ہوئے خیالات کے بارے میں یہ اخلاق پوزیشن کی عکاس نہیں ہے بلکہ اس پورے ذہن کی غماز ہے جو تشکیک اور بغاوت کی اس تحریک کی پشت پر تھا۔

مذہب ہے اور اس نے سائنس کے طریقے کی تعظیم دی ہے اور اس تعلیم کے زائد اثر
 یورپ میں سائنس انقلاب رونما ہوا جو بالآخر جدید تہذیب اور اس کی ترقی پر منتج
 ہوا۔ اور جو کچھ ہم آج جدید یورپ سے لے رہے ہیں وہ گویا پہاڑی انہی پر چڑ
 ہے۔ زیر تبصرہ دور میں یہ دونوں رجحانات موجود رہے، لیکن پہلا رجحان آہستہ آہستہ
 دبتا چلا گیا حتیٰ کہ صرف مشرق، پرویز اور برقی وغیرہ میں اس کی چند جھلکیاں
 باقی رہ گئیں۔ دوسرا رجحان کسی اس انداز میں اور کسی نسبتاً زیادہ خود اعلیٰ کے
 آہنگ کے ساتھ باقی رہا اور ترقی کرتا رہا، البتہ دو نئے رجحان مزید رونما ہوئے۔
 ایک یہ کہ خود سائنس اور طبیعیاتی مادی کی نام نہاد عقلیت اور آزاد پسندی کا تئیدی
 چالوہ لیا گیا اور یہ بتایا گیا کہ ان میں سے ہر ایک کا ثابت اور غیر ثابت چلو
 کون کون سا ہے اور کیا مذہب کو سائنس کے نتائج کرنا ضروری ہے یا مذہب،
 عقل اور سائنس ہر ایک اپنے اپنے طریقے سے حقیقت تک پہنچنے میں مفید بنتے ہیں۔
 ان کا ہمیں رشتہ تصادم کا نہیں تعاون کا ہے نیز جو دائرہ مذہب کی اولیت کا دائرہ
 ہے وہاں سائنس اپنے طریق کار کی دشمنوں کے باعث مجبور ہے کہ خاموش رہے۔ نیز
 سائنس کی ترقیم کردہ تمام معلومات حلقہ بن کر نئے پہنچیں اور مذہب پر گفتگو
 کرنے والے کو ان تمام باتوں کو سامنے رکھنا چاہیے۔ اس سلسلہ میں علامہ شبلی
 نے مذہب، عقل اور فلسفہ سے مذہب کی تائید کا راستہ دکھایا^(۱)۔ علامہ انبال نے
 بڑی بالغ نظری کے ساتھ سائنس اور مذہب دونوں کی حقیقت پر گفتگو کی اور دونوں
 کی تکمیلی (complementary) حیثیت کو واضح کیا^(۲)۔ مولانا ابوالکلام آزاد نے جیت
 عقل، وجدان اور وحی کے تعلق اور مدارج پر گفتگو کی اور بتایا کہ کسی طرح
 ایک دوسرے کی تکمیل اور تصحیح کرتا ہے^(۳)۔ مولانا محمد علی نے عقل، کشف اور
 نقل کے رشتہ کو غیر متضاد ثابت کیا اور عقل و سائنس کے نام پر نقل کو قربان
 کرنے کو غلط قرار دیا^(۴)۔ مولانا مودودی نے سائنس اور سائنسی فکر کی حدود

(۱) شبلی - "الکلام"۔

(۲) انبال، "اسلامی احوال کی تشکیل جدید" باب ۱۰، ص ۲۰۱۔

(۳) آزاد، "ترجمان القرآن"، جلد اول، ص ۶۹ تا ۷۶۔

(۴) محمد علی، "مائی لائف اے فریگنٹ"، ص ۱۰۰ تا ۱۰۱۔ ہم نے دینی مفکرین کے
 ذہن میں مولانا محمد علی کے انکار پیش نہیں کیے۔ انکی اہم ترین کتاب نامکمل رہی۔
 انہوں نے اسلام: "غدا کی حکومت" کے عنوان سے چار جلدوں میں ایک کتاب شروع
 کی تھی جس کا صرف ابتدائی حصہ لکھ سکے۔ اس نامکمل حصہ میں عقل، نقل اور
 کشف کے سلسلہ میں بڑی مفید علمی بحث ہے۔

کو واضح کیا اور مذہب و سائنس کے تعلق کو بیان کیا^(۱)۔ مولانا ظفر علی خان نے یورپ میں مذہب و سائنس کی داستان تصادم کو اردو میں پیش کیا^(۲)۔ اور اس پر ڈاکٹر عبدالحق نے بڑا مفصل مقدمہ لکھا جو مذہب و سائنس کی حدود کے تعین اور ان کے باہم تعاون کے رشتہ پر روشنی ڈالتا ہے^(۳)۔ اس طرح اس مسئلہ پر جو علمی توازن سائنس کی فکر میں تھا وہ اس دور میں دور ہوا۔ اس کے ساتھ ساتھ ایک دوسرا رجحان ابھرا اور وہ یہ کہ سائنسی معلومات کو دینی مباحث میں استعمال کیا گیا، نیز سائنس نے جن مسائل کو جنم دیا۔۔ علم کے تصور سے لیے کر متعین ایجادات و انکشافات کے اثرات تک۔۔ ان پر دینی تعلیمات کی روشنی میں بحث و گفتگو ہوئی۔ اس دائرے میں خیالات میں تنوع اور اختلاف پایا جاتا ہے اور یہ فطری ہے لیکن ان امور سے نسبتاً اعتدال کے ساتھ گفتگو اور بحث اس دور کے ادب کا ایک اہم حصہ ہے اور جدید علم الکلام کا ایک قیمتی جزو ہے۔

(ب) مذہب اور تاریخ کی بحث بھی اسی صدی میں شروع ہو گئی تھی۔ اس کا آغاز مسشرقین اور مسیحی اہل علم کے اعتراضات سے ہوا تھا۔ ان اعتراضات کا جواب دینے کے لیے اسلامی تاریخ اور مختلف تاریخی ادارات اور واقعات پر بحث و گفتگو کا آغاز ہوا۔ مدافعت کا ایک رجحان تو یہ تھا کہ جس چیز پر خلاف اعتراض کرتا ہے اس کے وجود پر دین ہونے سے انکار کر دیا جائے۔ دوسرا رجحان یہ تھا کہ لازمی تحقیق کے ساتھ ان موضوعات کا مطالعہ کیا جائے جو اعتراضی کا ہدف ہیں اور پھر صحیح پوزیشن کو واضح کیا جائے۔ یہ رجحان زیادہ قوی تھا اور اس نے زہر مطالعہ دور میں بھی نمایاں ترقی کی۔ شروع میں یہ کام بھی معلومات شواہد الفاظ میں مدافعت کے جذبہ کے ساتھ ہوا تھا لیکن آہستہ آہستہ افوار اور ادارت پر بڑی روشنی پڑی۔ حقائق کے اعتراضات کا جواب دیا گیا اور مسلمانوں کی ثقافت، ان کے طرز سکونت، ان کی فتوحات، ان کی تمدنی اور علمی خدمات اور ان کے لازمی کارناموں کا دفتر کھل گیا۔ البتہ چونکہ یہ کام مدافعت کے جذبہ سے شروع ہوا تھا، اس لیے شروع میں اس میں عدم توازن تھا اور صرف دل و دماغ پلٹوں کو اجاگر کیا جا رہا تھا، نیز مغرب جن چیزوں پر فخر کرتا ہے ان کو اسلام سے نکال کر یہ دکھایا گیا کہ یہ تو ہم تم سے چلے کرتے رہے ہیں۔ بلا لحاظ اس کے کہ وہ چیزیں اسلامی تعلیمات کے نقطہ نظر سے کیا مقام رکھتی ہیں۔ زہر مطالعہ دور میں یہ عدم توازن بڑی حد تک دور ہوا اور حقیقی تاریخ نگاری نے ترقی کی۔ تاریخ اور تحقیق کا رشتہ جڑا اور تاریخ کے ذریعہ مسلمانوں کے نظام حیات کی تصویر ابھری۔ خصوصیت سے دور عباسی کے مقابلہ میں دور رسالت اور

(۱) کلیات۔

(۲) ولیم ٹرور کی کتاب کا ترجمہ ”معرکہ مذہب و سائنس“ جو ۱۹۲۷ء میں شائع ہوا۔

(۳) یہ مقدمہ تقریباً ۹ صفحات پر پھیلا ہوا ہے، جو الگ بھی منقبات عبدالحق میں اور ڈاکٹر عبدالحق میں شائع ہو چکا ہے۔

دور خلافت راشدہ مطالعہ کا محور بنا اور اس نے مسلم ذہن اور اس کی افکار اور پسند و ناپسند کے معیار کو متاثر کیا۔ اس کے نتیجہ میں مغرب سے مرعوبیت کم ہوئی اور مغرب کی تقلید کی جگہ خود اپنے ماضی سے استقامت کا رجحان پیدا ہوا۔ لیکن اپنے ماضی کے بارے میں تنقیدی زاویہ بھی ابھرا اور اس ماضی میں جس کی صورت گری خالص اسلامی اثرات کے تحت ہوئی تھی اور اس میں جس پر غیر اسلامی اثرات غالب ہو گئے تھے فرق کیا جانے لگا۔^(۱) یہ اس دور کے تاریخی ادب کا ایک بڑا ہی اہم رجحان ہے اور اس کی وجہ سے ماضی صرف لغو و انتظار کا ذریعہ نہ رہا بلکہ مستقبل کے لیے راہنما بھی بن گیا۔ اس تنقیدی فکر کے دو بڑے اہم اثرات مرتب ہوئے:

(۱) تاریخی مطالعہ اور تحقیق کا مرکز نقل دور عیساء سے منتقل ہو کر دور رسالت تک^۲ اور دور خلافت راشدہ ہو گیا۔ اس چیز نے مسلمانانِ ہند و پاک کی دینی فکر اور ان کی سیاسی جد و جہد کے مقاصد اور مزاج پر غیر معمولی اثرات مرتب کیے۔ بعد کی تبدیلیوں کو اس بنیادی تعمیر پر نگاہ رکھتے بغیر سمجھنا محال ہے۔ اس کا نتیجہ ہے کہ اس دور میں اور اس کے بعد سیرت نبویؐ مطالعہ کا ایک خاص موضوع رہی ہے اور اس دور میں سیرت پاکؐ پر جتنا تحریر اور دو زبان میں تیار ہوا ہے غالباً ہزاری تاریخ کے کسی دور میں اور دنیا کی کسی زبان میں ایک مختصر مدت کے اندر اتنا وسیع اور متنوع تحریر ایک معین موضوع پر تیار نہیں ہوا۔

(۲) اس تاریخی تحریر سے ایک نئی بحث یہ بھی رونما ہوئی کہ اگر مسلمان ماضی میں یہ کچھ بھی تو پھر ان کا زوال کیوں واقع ہوا اور وہ دوبارہ باہر ترقی کو کیوں کر چھو سکتے ہیں؟ اس دور کے دینی ادب میں اس سوال سے تقریباً ہر اہم لکھنے والے نے بحث کی ہے اور دلچسپ بات یہ ہے کہ سب کا خیال یہ ہے کہ زوال کا اہم ترین سبب اسلام سے دور ہونا اور آہستہ آہستہ غیر اسلامی اثرات سے ضرورت سے زیادہ متاثر ہو جانا ہے۔ حتیٰ کہ عدل اسلام پر جانلی اثرات غالب آ گئے اور اس کے نتیجہ میں وہ سرچشمہ "لوث ختم ہو گیا، جو حرکت اور ترقی کی آبیاری کر رہا تھا۔ اس تجزیہ کی روشنی میں دوبارہ ترقی کا راستہ بھی آپ سے آپ متعین

(۱) گو "تاریخ" کی اشاعت نے اس فرق کی طرف توجہ کو مرکوز کر دیا تھا مگر زیر تبصرہ دور کی تاریخی تنقید نے اس کو ایک واضح رجحان کی شکل دی۔ اس سلسلہ میں ابوالکلام کی "تذکرہ" ایک نئی روایت قائم کرنے والی کتاب ہے۔ اس کا اثر مولانا محمد علی کی ان تحریرات میں دیکھا جا سکتا ہے جن میں وہ ماضی کا مطالعہ کرتے ہیں (اسالی لائف اے فرینکٹ، ص ۱۶۸ تا ۱۸۰) مولانا مودودی کی "تجدید ایضاً دین"، مولانا مناظر احسن گیلانی کی "انام ابو حنیفہ کی سیاسی زندگی" اور مولانا ابوالحسن علی ندوی کی "تاریخ دعوت و مروت"، "القرآن" لکھنؤ کا "جدد الف تارخ" نمبر، اور "نامہ ولی اللہ نمبر"، مسلمانوں کی تاریخ کے تنقیدی مطالعہ کی عمدہ مثالیں ہیں۔ اس انداز فکر کے اثرات بعد کی عام تاریخی کتب میں بھی دیکھے جا سکتے ہیں۔ مثلاً ملاحظہ ہو: عبدالعزیز خان، "تاریخ افکار و سیاست اسلامی"۔

ہو چلا ہے ، یعنی اسلام کا احیاء اور پیروی سے یہ بات بھی واضح ہوتی ہے کہ اس دور کے بیشتر دینی ادب نے یہ تصور پیش کیا کہ دینی ترقی ہی دنیوی ترقی کا ذریعہ ہے ۔

یہ بحث ہم کو اس دور کے ادب کے سب سے مرکزی خیال پر لے آئی ہے ۔ یعنی حلقہ اسلام کیا ہے اور غیر اسلامی اثرات کا دائرہ کون سا ہے ؟ اس سوال کے بارے میں ہر گروہ کے مخصوص تصور نے دینی ادب کے ایک خاص رجحان کو جنم دیا ۔

عادات پسند طبقے کا خیال یہ ہے کہ جاہلی اثرات کا اصل تعلق پارے اپنے دور کے اثرات سے ہے اور ماضی کی اسلامی روایت کی تقلید ہی وہ راہ ہے جس سے مسلمان اپنے کو غیر اسلامی اثرات سے بچا سکتے ہیں ۔ اس گروہ کے خیال میں دینی ترقی خود ایک اصل ہے اور وہ دنیوی ترقی کو نظر انداز کر کے بھی حاصل کی جا سکتی ہے اور اگر اسے حاصل کر لیا جائے تو نتیجہ میں بطور اتمام کے ، دنیوی ترقی بھی حاصل ہوگی ۔ یہ تو نہیں نظری پرزیشن ، البتہ عدلاً اس طبقہ نے مذہب کے دائرہ کو اتنا محدود کر دیا کہ 'دنیوی' زندگی میں اگر تبدیلیاں آئیں بھی تو وہ اس دینی زندگی کو تھپتھپا نہ کر سکیں ۔ اس طرح دینی اور دنیوی 'ترقی' ساتھ ساتھ جا رہی ہیں ۔

تبدیلی رجحان کا کہنا یہ ہے کہ اسلام کی اصل تعلیمات قرآن اور سنت نبوی میں محفوظ ہیں اور ان ہی کی حیثیت معیار کی ہے ۔ خود مسلمانوں کے ماضی کا جائزہ بھی اسی معیار پر لیا جائے گا اور آج کے نظاموں کا بھی ۔ جو چیز اس معیار سے انکڑائی کی ایسے قبول نہیں کیا جا سکتا اور جو اس کے مقابلہ اور مزاج کے تابع ہو سکیں گی ایسے جذبہ اور استعمال کیا جائے گا ۔ اس رجحان نے اس امر پر اصرار کیا کہ دنیوی زندگی کی ترقی صرف دینی ترقی کے ذریعہ ممکن ہے ۔ نیز یہ کہ دنیوی ترقی ، دینی ترقی سے جدا کوئی چیز نہیں ہے ۔ اگر دنیوی ترقی دینی مقاصد کے تحت اور دینی ادب کے ساتھ ہو تو یہی دینی ترقی ہے ۔ نہ دلیا سے کٹ کر کوئی دینی ترقی ہو سکتی ہے اور نہ معاملات دنیا میں دین سے صرف نظر کر کے کوئی دنیوی ترقی واقع ہو سکتی ہے ۔ لیکن اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا لایا ہوا انقلاب اس حقیقت کا اظہار ہے کہ دینی اور دنیوی ترقی ایک ہی سکہ کے دو رخ ہیں ۔

آزاد روی کے رجحان نے بھی اس سوال کا عمومی جواب تو یہی دیا کہ دینی احیاء ہی سے دنیوی ترقی ممکن ہے مگر وہ دین و دنیا کی اس ہمہ جہتی وحدت کے تقاضوں اور مطالبات کا ایک بڑا مختلف تصور رکھتا ہے ۔ اس کی نگاہ میں اسلام کا اپنا کوئی واضح اور یقینی کولہ نہیں ہے ۔ وہ عدلاً ماضی کی پوری روایت کو غیر اسلامی اثرات کا نتیجہ قرار دیتا ہے ، حتیٰ کہ اس گروہ کے اہل فہم تو یہاں تک گئے کہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو کولہ پیش کیا وہ بھی زمان و مکان کا پابند تھا اور بعد کے ایسے اس کی حیثیت کولہ اور صدیقی نہیں اور عدلاً خود قرآن سے بھی یہ صرف عمومی اصولوں کو لیتا ہے ۔ اس گروہ کے خیال میں اسلام دو اصل نام ہے

(د) اسلام اور مغربی تہذیب کا تعلق - یہ بحث بھی اسیسویں صدی میں رونما ہو گئی تھی اور اوپر کے تینوں مباحث سے متعلق تھی۔ مختصراً مغربی تہذیب کو قبول کرنے میں نجات کی راہ دیکھیں جا رہی تھی۔ خالص الشیاقی موضوعات پر تو بحث و مجادلہ بھی کیا جا رہا تھا، مگر علمی، تعلیمی اور معاشرتی امور پر تعلیم یافتہ طبقہ کا ذہن بڑی تیزی سے مغربی طرز طریقوں اور خصوصیت سے برطانیہ کی وکٹوریہ کی ثقافت کو قبول کرنے پر آمادہ ہو رہا تھا۔ انکبوت نے اس روش پر لوکا مگر دینی ادب میں بھی مغرب کی برتری کا احساس چڑی پکڑنے لگا تھا۔ فیصل نے اسلام کو بھی علمی اور ثقافتی اسٹیج پر لا کر دکھایا اور اس سے ایک کشمکش نے جنم لیا جو زیر مطالعہ دور میں بالکل نکھر کر سامنے آئی۔ اب اسلام اور مغربی تہذیب کو دو متبادل نظاموں کی حیثیت سے پیش کیا گیا۔ مغربی تہذیب پر تنقید کا آغاز ہوا اور یہ احساس کہ اسلام اور مغربی تہذیب ایک ساتھ چسپ ہو سکتے ہیں، آہستہ آہستہ ختم ہونے لگا۔ یہاں بھی دینی فکر کے مختلف رجحانات میں فرق پایا جاتا ہے۔ جو طبقہ طبیعی قوانین اور اخلاقی قوانین میں فرق نہیں کرتا وہ اصل اسبت طبعی قوانین کو دیتا ہے اور ان میں مغرب سے کوئی تصادم محسوس نہیں کرتا۔ وہ یہ قبول جاتا ہے کہ مغرب کی ٹیکنالوجی (technology) بھی اقدار (values) سے پوری طرح آزاد نہیں ہے۔ اس کے برعکس جدیدی فکر یہ کہتی ہے کہ اسلام کی اخلاقی میزان کو سامنے رکھ کر مغرب کی ٹیکنالوجی سے فائدہ اٹھایا جائے گا مگر زندگی کے مقاصد اور اصول اور قانون حیات اسلام سے لیے جائیں گے۔ ان اختلافات کے باوجود یہ ایک حقیقت ہے کہ اس دور میں اسلام اور مغربی تہذیب دو متبادل نظاموں (alternative systems) کی حیثیت سے سامنے آئے۔

یہ چار اہم موضوعات ورثہ میں ملے تھے مگر ان پر بھی نیا نقطہ نظر اسیسویں صدی کے لفظ نظر سے جت مختلف تھا۔ اب ہم مختصراً ان موضوعات کی طرف اشارہ کرتے ہیں جنہوں نے اس زمانہ میں پہلی بار اہمیت حاصل کی :

(۱) خلافت - گو خلافتِ عثمانیہ سے مسلمانانِ شریعتیں کا تعلق قدیم ہے، مسلمانوں کے زمانہ انتظار میں خلافت سے وابستگی کو کوششیں ملتی ہیں۔ برطانیہ کے حصار کے وقت لڑو سلطان

”کتاب الرحمن“، ”فیصلہ صریح“، ”مولانا قرآن و حدیث“ (اس کے علاوہ مولانا ثناء اللہ کی دوسری کتب کا حوالہ اوپر دیا جا چکا ہے)۔ مولانا محمد ادریس کاندھلوی، ”السنن العلیہ فی البطلان الثلیث“، حافظ محمد گوندلوی، ”الہدایۃ التوحید یا بطلان الثلیث“ (ہادری عبدالحق کے جواب میں)، ابو المسلم احمد دین ککھڑی، ”برہان الحق“ (ہادری فتویٰ کی ”میزان الحق“ کے جواب دے۔ واضح رہے کہ ”میزان الحق“ کا بہترین جواب ”انصار الحق“ از مولانا رحمت اللہ کیرانوی عربی میں ہے۔ اس کا ترجمہ حال ہی میں دارالعلوم کراچی سے مولانا محمد تقی عثمانی کے حوالے کیے ساتھ شائع ہوا ہے)۔ علامہ اقبال، ”اسلام اور اجملیت“ (انگریزی و اردو)، ”ایمان دینی“، ”قادیانی مذہب“۔

نے خلافتِ عثمانیہ سے مدد چاہی تھی اور انتظار سے محروم ہونے کے بعد ایدہوبی حدی کے بعد آخر میں پاک و ہند میں خطبہ میں خلافتِ عثمانیہ کا ذکر شروع ہو گیا تھا ، مگر دینی ادب میں اس موضوع پر کثرتِ اہم بحث نظر نہیں آتی ہے ۔ چلی جنگ کے شروع ہونے ہی یہ بحث رونما ہوئی اور اسی سے عشرے تک اس پر کثیرِ تحریر تیار ہوا ۔ مولانا ابوالکلام آزاد نے اس موضوع پر چارین سیزن پیش کیے^(۱)۔ مولانا سید سراج لدھی نے متعدد مقالات لکھے^(۲)۔ مولانا مودودی نے متعدد موضوعات پر کئی مقالات مرتب کئے اور متعدد مقالات لکھے^(۳)۔ مولانا عبدالعاجد دریا بادی ، مولانا عبدالعاجد بدایونی ، مولانا نواز اللہ وغیرہ نے بھی اس بحث میں حصہ لیا^(۴)۔ اس تحریر نے ایک طرف خلافت کی تحریک کے لیے دینی سند فراہم کی ، دوسری طرف مسلمانوں کو اسلامی نظام اور اسلامی حکومت کی دینی اہمیت سے روشناس کرایا اور تیسری طرف ان میں ایک عالمگیر اسلامی برادری کا احساس مضبوط کیا ۔ وہ احساس جس کی وجہ سے وہ ہندوستان ہونے ہندوستان کے غیر مسلموں کے مقابلہ میں ہندوستان سے باہر کے مسلمانوں سے زیادہ گہرے دینی رشتہ میں جڑے ہوئے تھے اور جس کی وجہ سے وہ ہندوستان کی برطانوی حکومت کے باغی بننے کو تیار تھے ۔

(۲) اسلامی قومیت ۔ خلافت کے مباحث نے اسلامی قومیت کے احساس کو پیدا کیا تھا ۔ اسلامی قومیت کا تصور اس کا منطقی نتیجہ تھا ۔ متعدد قومیت کا نظریہ ایسویں صدی ہندوستان کی سیاست میں داخل ہو گیا تھا مگر اس کے دینی مضمرات پوری طرح واضح نہ تھے ۔ تحریکِ خلافت اور اس کے بعد کے حالات نے اس پر رد کو پتا دیا جو غیر ملکی حکمرانوں کے خلاف جد و جہد کے جذبہ نے ان نظریاتی نکات پر ڈال دیا تھا ۔ مسلمانوں کا کیا احساس متعدد قومیت کے مقابلہ میں اسلامی قومیت کے تصور میں چلے کر ہوا اور یہ اس زمانہ کا ایک منہم بالمشان علمی مسئلہ بن گیا ۔ یہ عجیب اتفاق ہے کہ اس بحث میں عہدہ دین کا ایک گروہ متعدد قومیت کے حق میں گیا ۔ تحریکِ خلافت میں کانگریس کی شرکت نے اتحاد کا جو نمونہ پیش کیا تھا اسے اس گروہ نے متعدد قومیت کے تصور میں مشکل کر لیا ۔

ابوالکلام جو خلافت کے تصور کے بہترین شارح تھے اب متعدد قومیت کے حامی دار بنے اور اس تصور کی ”دینی تشریح“ کا کام مولانا حسین احمد مدنی نے انجام

(۱) آزاد ، مسئلہ خلافت ، خطباتِ آزاد ۔

(۲) حلیان لدھی ، ”خلافت اور ہندوستان“ ، ”خلافت عثمانیہ اور دنیا کے اسلام“ ۔

(۳) مودودی ، ”مسئلہ خلافت“ ، ”سیرا میں ہونالی نظام“ ۔

(۴) ملاحظہ ہو خطبہ صدارت از دریا بادی در ”مجمع علی ذاتی ڈائری“ کے ”جلد اقوال“ ، مولانا نواز اللہ ، ”رسالہ خلافت“ ، دفتر اعلیٰ حدیث ، امرتسر ۱۹۳۶ء ۔

دیا^(۱)۔ اور اس کی تردید اور ابطال کا کلم علامہ اقبالؒ اور مولانا مودودی نے انعام دیا^(۲) اس بحث سے یہ لگتا واضح ہو کر ابھرا کہ اسلام میں مسلمانوں کی قومیت ہے اور اس قومیت کے تقاضے اس وقت پورے ہو سکتے ہیں جب اسلامی نظام عدل قائم ہو اور یہ اس وقت ہو سکتا ہے جب مسلمانوں کو سیاسی آزادی حاصل ہو اور وہ اس کے حصول کے ذریعہ اسلامی حکومت قائم کریں۔ اس دور کے دینی ادب کا اسلامی نظام اور اسلامی قومیت کا تصور ہی وہ ہے منظر ہے جس میں پاکستان کے تصور کی صورت گری ہوئی۔

۳۔ اس دور کا ایسا لیا موضوع اشتراکیت ہے۔ انقلاب روس کے بعد اشتراکیت بحث و گفتگو کا موضوع بن گئی تھی۔ پھر پشت نبرہ نے موشلزم کی کھلے انداز میں تبلیغ شروع کی اور اس نے لبرلزم اسل پر ایسے اثرات مرتب کرنا شروع کیے۔ افر ۱۹۴۵ء میں پہلی آل انڈیا کانگریس کانگریس منعقد ہوئی اور اس کی مجلس استقبالیہ کی صدارت حضرت مولانا نے کی۔ خود مجلس احرار اور مسلم مجلس میں اشتراکیت کے ماننے والوں کو کچھ اثر و نفوذ حاصل ہو گیا تھا^(۳)۔ ان سب چیزوں نے موشلزم کے بارے میں بحث و گفتگو کو جنم دیا۔ ایک گروہ کا خیال تھا کہ اسلام اور موشلزم ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ اسلام معاشی مسئلہ کو اپنے طریقے سے حل کرتا ہے اور وہ نہ سرمایہ داری کو صبح فرار دیتا ہے اور نہ موشلزم کو۔ یہ تبدیلی فکر کا نقطہ نظر تھا۔ اس گروہ نے مثبت طور پر اسلام کی معاشی فکر کو بھی پیش کرنے کوشش کی اور اس کے نتیجہ میں اسلام کے معاشی نظام پر فیصلہ تیار ہوا۔ اس فیصلے میں اسلام کے اصولوں کے ساتھ ساتھ سود، زکوٰۃ اور قانون وراثت سے خصوصی بحث کی گئی ہے اور ان اصولوں کی مدد سے سرمایہ داری اور اشتراکیت سے اسلام کے مختلف ہونے پر دلیل دی گئی ہے نیز یہ بتایا گیا ہے کہ ان ذریعہ اصل مسئلہ زیادہ بہتر طور پر حل ہو سکتا ہے۔ اس کے برعکس ایک اور گروہ نے یہ موقف اختیار کیا کہ موشلزم اسلام ہی کی ایک اور شکل ہے اور نہ صرف یہ کہ دونوں ایک دوسرے سے

(۱) مولانا حسین احمد علی، 'مسئلہ قومیت اور اسلام'، 'مجلسی قلم اسلام' دہرند، نیز ملاحظہ ہو 'فلسی خیانت' جلد دوم، مولانا عبداللہ مدنی اور مولانا جہانگیر نے بھی اس موقف کی تائید کی اور یہی جمعیۃ العلماء ہند کا مرکزی موقف بن گیا۔ گو شیخ الحد مولانا محمود الحسن نے اس کی تائید نہیں کی تھی اور وہ اس امر کا بار بار اعلان کرتے رہے تھے کہ ہندوستان کی آزادی کے ساتھ مسلمانوں کے تحفظ کا مسئلہ بھی ہمارے لیے اولین اہمیت کا حامل ہے۔

(۲) علامہ اقبال، 'مسلمان اور متحدہ قومیت'، خطبہ صدارت، ۱۹۴۰ء۔

(۳) مودودی، 'مسئلہ قومیت' اور 'مسلمان اور موجودہ سیاسی کشمکش' جلد اول و دوم۔

(۴) ملاحظہ ہو ولفرڈ اسٹو، 'مسلمان اسلام ان انڈیا'، ص ۲۶۶۔

مصلحت نہیں بلکہ ایک ہی ہیں (۱)۔ ایک اور طبقہ نے یہ کہنا کہ ہم مسلم سوشلزم یا مسلم کمیونزم کے قائل ہیں جو مغرب کے کمیونزم سے مختلف ہے (۲)۔

حیثیت مجموعی اس بحث کے نتیجہ میں ایک طرف اشتراکیت اور اس کے نظام فکر کے بارے میں نسبتاً بہتر معلومات فراہم ہو سکیں اور بات محض نعروں سے آگے بڑھ کر افکار اور نظام کے مطالبہ پر سرگوز ہوئی۔ یہی چیز ہے جس کے نتیجہ میں اردو زبان میں اشتراکیت کے بارے میں ایک وسیع لٹریچر تیار ہوا ہے۔ دوسری طرف بحث کے نتیجہ میں اسلام کے معاشی نظام کی بہتر تفہیم کی راہ پیدا ہوئی اور یہ تحریک حاصل ہوئی کہ اس موضوع پر تحقیق کی جائے اور اسلام کی تعلیمات کے غلط و خالص کو سمجھا کر کیا جائے۔ اسی بناء پر اب اردو میں اسلام کے معاشی تصورات کے بارے میں بڑا وسیع لٹریچر موجود ہے۔ یہ وہ لٹریچر ہے جس سے فارسی اور عربی کا دامن خالی ہے۔

(۳) اسلامی نظام زندگی اور اسلامی تہذیب۔ اس دور کے دینی ادب کا ایک نیا موضوع یہ بھی ہے کہ اسلام کے تصور حیات اور اس کے تہذیب و تمدن کو نسبتاً تفصیلی طور پر بیان کیا جائے جس بات کو ابوالکلام نے بطور دعویٰ کے پیش کیا تھا، اس کا ثبوت بعد کے لٹریچر نے فراہم کیا، شعر کی زبان سے اسلامی نظام کی بہترین عکاسی انبال نے "امرار و وسوز" میں کی ہے۔ اور اثر میں یہ کام دوسری صدی کی چوتھی دہائی سے زائدہ مؤثر آغاز میں ہوا اور اس وقت دوچندوں کتابیں اسلامی نظام کی مختلف پہلوؤں کے بارے میں موجود ہیں۔ اس لئے طرز سخن کو متعین کرنے میں مولانا مودودی کے قلم کا بڑا حصہ ہے۔ اس دور میں ادب، ثقافت، سیاست، معاشرت، معیشت، عدالت، حضرات غرض ہر میدان میں اسلام کے نقطہ نظر کو معلوم کرنے اور اسے لئے مسائل اور نئے تقاضوں کی روشنی میں آزر اور مرآب و مدون کرنے کی کوشش کی گئی۔ اسلامی قانون کی تدوین، چاندی کی صدائیں اور اسلام کی تعلیمات کی روشنی میں پوری انسانی فکر کی تشکیل جدید کی بات سنائی دی۔ یہ آواز دسویں صدی کے ایسے بالکل نئی تھی اور اس میں شاہ ولی اللہ کی بازگشت سنی جا سکتی تھی۔

(۱) ملاحظہ ہو ابوالکلام آزاد، "ترجمان القرآن"، جلد دوم، ص ۱۰۹ تا ۱۳۷۔

مولانا مودودی، "سود"، "اسلام اور جدید معاشی نظریے"، "معاشیات اسلام"۔

ایم۔ ایچ ندوائی، "ان۔ اسلامز اینڈ بالشورزم"۔

مولانا خلیفۃ الرحمن میمناروی، "اسلام کا اقتصادی نظام"۔

مولانا مسعود عالم ندوی، "اسلام اور سوشلزم"۔

(۲) خود علامہ مودودی کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ انہوں نے یہ بات کہی تھی۔ ملاحظہ

ہو "قومی خیال"، "بھوانہ اسٹوڈیو"، ص ۲۷۶۔

اس دور کے ان موضوعات کا بعد کی سیاسی اور تعلیمی ترقیات سے بڑا گہرا تعلق ہے۔ تحریک پاکستان نے جن میدانوں پر مقبولیت حاصل کی وہ یہ تھی کہ اسلام ایک مکمل نظام حیات ہے جو انسانی زندگی کے سارے شعبوں پر حاوی ہے اور ایک مسلمان اپنی انفرادی اور اجتماعی زندگی کے درمیان کوئی حد قائل نہیں کھینچ سکتا۔ چنانچہ ایک ہی نقطہ نظر ہے جو وضو اور طہارت کے چھوٹے چھوٹے مسائل سے لے کر نصیبت، معاشرت اور سیاست کے بڑے سے بڑے معاملات میں کارفرما ہے۔ اس لیے مسلمان بھیت مسلمان زندگی کا کوئی ایسا اجتماعی تعلق گوارا نہیں کر سکتے جو اسلام کے اجتماعی تصورات سے متصادم یا انہیں نظر انداز کر کے وجود میں آئے۔ اس احساس کو ذہنی فکر اور اجتماعی تحریک کی شکل دینے میں شاہ ولی اللہ اور شاہ اسماعیل شہید کا بڑا ہاتھ ہے۔ دور جدید کے ذہنی ادب نے اس روایت کو دوبارہ قائم کیا اور وہ علمی اور ذہنی دنیا بنائی جس میں آزادی اور اسلامی نظام کے تصورات اپنی نظریاتی شکل میں رونما ہو سکے۔ اسی بات کو اقبال نے ہندوستان میں، اسلام کی سرگزشت، کے حصول کا نام دیا اور یہی فکر اور یہی آرزو مقابلہ پاکستان کی صورت میں منظر پر آئی۔

اس دور کے ذہنی ادب کے تمام رجحانات اوس طرح کے مختلف رنگوں کی مانند ہیں جو ایک دوسرے سے مل کر سب کے حسن میں اضافہ کا باعث ہو رہے ہیں۔ وہ نظریات بھی جو بظاہر بد رنگ معلوم ہوتے ہیں اپنی اہمیت رکھتے ہیں۔ انہوں نے بہت سی اہم باتوں کو چمک دیا ہے اور بہت سے تصورات کی وضاحت کا ذریعہ بنے ہیں۔ اگر اہلس کے بغیر قصہ آدم نامکمل رہتا تو ان شہیدی اور انحرافی افکار کے بغیر اس کا ذہنی ادب بھی کبھی اٹنے کی حسرت کو نہ پہنچ پاتا۔

اس پورے دور کے ذہنی ادب پر ایک ہلکی ہونٹ نظر ڈالی جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ شاہ ولی اللہ نے دین کی تفہیم اور توضیح کے باب میں جو کوشش کی تھی وہ بھیت مجسموں اس دور کی طرز ادا بن گئی۔ جو بیچ انہوں نے پویا تھا وہ اب ایک تیار درخت بن گیا۔ شاہ صاحب بشر صبر کے وہ چلے سفر ہیں جنہوں نے 'حجة اللہ بالہ' میں اسلام کے تعلیمی، سیاسی، معاشی اور معاشرتی پہلوؤں کو نمایاں کیا اور عقائد و اخلاق کی بحث کے ساتھ ساتھ اس بات کی بھی تعلیم دی کہ اسلامی تعلیمات کو اپنانے سے ایک ایسا معاشرہ وجود میں آ سکتا ہے جس میں معاشی استحصال اور سیاسی طوائف الملوک کی کوئی گنجائش نہ ہو، جو اخلاق حسنہ ہی سے آراستہ نہ ہو بلکہ اس میں معاشرتی تعاون، معاشی تعامل اور سیاسی ترجیح بھی موجود ہو، جو ہر قدم کی کشاکش سے پاک ہو۔ جس میں دنیوی زندگی انسانیت کا بہترین نمونہ ہو اور آخرت کی تکمیلی و کامرانی کا ذریعہ بنے۔ اس چیز نے غور و فکر کی ایک نئی راہ کھول دی اور مذہب کی صحت اور برتری کے چالنے کا معیار اب صرف یہ نہیں رہا کہ اس کے اعتقادات کتنے خوش کن، اس کا تصور آخرت کتنا سہاوا اور اس کے اخلاقی معیارات کتنے خوشنما ہیں، بلکہ ایک نیا معیار ابھرا اور وہ یہ کہ اس

کے عقائد اور تصورات کہانیاں تک پہنچی ہر حقیقت ہیں اور وہ کسی انسان اور کسی زندگی کو جنم دیتے ہیں۔ عقائد اور تصورات کے مبنی پر عمل ہونے کو چھوٹے کے لیے کائنات، عقل اور انسانی زندگی کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ یہ دیکھا جائے گا کہ ان کی تالیف کائنات کے حقائق سے کہانیاں تک پہنچی ہے، وہ عقل انسانی سے کسی حد تک مطابقت رکھتے ہیں اور اس کے اخلاقی ضابطے اور معیار دنیوی زندگی کی کسی طرح صورت گری کرتے ہیں اور ان کے نتیجہ میں کسی حد تک ایک جتن، اوج اور شاد کام زندگی رونما ہوتی ہے اور یہ دنیوی زندگی صرف مادی اعتبار سے نہیں بلکہ اخلاقی اور روحانی اعتبار سے کسی بلندی کو چھوٹی ہے اور کائنات کے اخلاقی کی روشنی میں آخری زندگی میں کتابی اور سعادت کے لیے مؤثر ذریعہ بنتی ہے۔

اس دور کے ادب میں مذہب کی تقسیم، اس کی تعبیر اور توجیہ کا بھی رخ سامنے آتا ہے۔ جن کے ہاتھ سے امتداد اور توازن کا دامن چھوٹ گیا ہے، وہ بھی اس بنیادی ابھرنے کو اختیار کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور وہ جو کتابیں کے ساتھ اس توازن کو برقرار رکھنے جو قرآن و سنت کا غایہ ہے اور جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اسوہ میں نظر آتا ہے، وہ بھی شاد صاحب کے نظریہ قدم پر ہی چلتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ اس دور کی خصوصیت دینی زندگی کا یہ تصور اور ان کی صحت کو چاہنے کا یہ معیار معلوم ہوتا ہے۔ اس زمانہ کا مارا علم الکلام آخری تجربہ میں اسی سوال کا حل پیش کرنا نظر آتا ہے اور اس چلو سے غموس ہوتا ہے کہ اردو کا یہ دینی ادب پوری دنیا کے اسلامی ادب میں اپنا مقام پیدا کرنے کی کتاب سہی کر رہا ہے۔



کتابیات

- مولانا ابوالکلام آزاد، تاریخ اہل حلیہ، لاہور، ۱۹۵۳ء۔
 مولانا ابو اسلم محمد دین گنگوڑی، برہان الحق، گوپربوالہ، ت۔ ن۔
 (بافوری عشق کی کتاب میزان الحق کے جواب میں)
 مولانا ابوالحسنات لدوی، ہندوستان کی قدم اسلامی درسگاہیں، اعظم گڑھ، ۱۹۴۹ء۔
 "سلسلہ خلافت"، معارف اعظم گڑھ، ۱۹۴۰ء، جلد ۵، عدد ۳۔

(۱) اس مضمون کی تیاری میں جن کتب سے مدد لی گئی ہے ان کی مستطیع فہرست دی جا رہی ہے۔ ضمناً اس فہرست میں اسی دور کے دینی ادب کے اہم حوالے بھی آ گئے ہیں۔ جہاں ضرورت محسوس ہوئی مختصر تشویر کر دی گئی ہے۔
 جن کتب پر تاریخ اشاعت درج نہیں ہے۔ ان پر ت۔ ن۔ (تاریخ نگار) لکھ دیا گیا ہے۔
 اگر کسی قدم پیشکش کے بارے میں معلومات مل سکی ہے تو اس کو قوسین میں درج کر دیا گیا ہے۔

مولانا ابوالحسن علی لدوی ، تاریخ دعوت و عزیمت (۳ جلدیں)

جلد اول - و دوم ، اعظم گڑھ ، چاند سوئم ، لکھنؤ - ۱۹۵۵ء

- ۱۹۶۳ء

(پہلے جلد میں حضرت عمرو بن عبدالعزیز سے مولانا روم تک ، دوسری جلد میں امام ابن کیمہ اور آخر میں مولانا معین الدین اچپری ، حضرت للہام الدین اولیاء اور حضرت عینی منیری کی داستانِ شہید بیان کی گئی ہے)۔

مذہب اور تمدن ، رحیم یار خان ، ۱۹۵۸ء (پہلا ایڈیشن ۱۹۶۰ء)

مسلم ممالک میں اسلامیت اور مغربیت کی کشمکش ، لکھنؤ ،

- ۱۹۶۳ء

سیرت سید احمد شہید ، لکھنؤ ، ۱۹۶۱ء ، طبع ناقی ۔

ہندوستانی مسئلہ ، لکھنؤ ، ۱۹۶۱ء ۔

مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی ، تفہیم القرآن ، ۳ جلدیں ، مکتبہ تعمیر ملت ، لاہور

- ۱۹۶۵ء ، ۱۹۶۸ء

(تفہیم القرآن کی سلسلہ وار اشاعت کا آغاز ۱۹۵۹ء سے ہوا)۔

دکن کی سیاسی تاریخ ، اسٹاک پبلیکیشنز ، لاہور ۱۹۶۶ء ۔

(زمانہ" تحریر ۲۹ ، ۱۹۳۰ء طبع اول ۱۹۳۳ء)

مسئلہ خلافت ، دہلی ، ۱۹۲۲ء ۔

سمرتا میں یونانی مظالم ، دہلی ، ۱۹۲۲ء ۔

دینیات ، لاہور ، ۱۹۶۶ء (طبع اول ، ۱۹۳۵ء) ۔

سلاجقہ ، لاہور ۱۹۶۸ء (زمانہ" تحریر ۳۰ ، ۱۹۳۱ء) ۔

مسئلہ جبر و ندر ، دہلی ، ۱۹۶۸ء (زمانہ" تحریر ۱۹۳۳ء) ۔

اسلامی تہذیب اور اس کے اصول و بنیاد ، لاہور ۱۹۶۰ء

(زمانہ" تحریر ۳۳ ، ۱۹۳۳ء) ۔

حقوق الزوجین ، لاہور ۱۹۶۶ء (طبع اول ۱۹۵۳ء) ۔

تفسیرات (۳ جلدیں) ، لاہور ۶۵ ، ۱۹۶۶ء (جلد اول طبع اول

- ۱۹۵۰ء) ۔

جلد دوم طبع اول ، ۱۹۵۱ء - جلد دوم طبع اول ۱۹۶۵ء ،

زمانہ" تحریر ۱۹۳۲ء تا ۱۹۶۶ء ۔

الجہاد فی الاسلام ، لاہور ۱۹۵۸ء (طبع اول ۱۹۲۸ء ،

اعظم گڑھ) ۔

مسئلہ: قومیت، ذیل: ۱۹۶۲ء (طبع اول: ۱۹۶۱ء، زمانہ: تحریر ۱۹۶۰ء)۔

مسلمان اور موجودہ سیاسی کشمکش (۴ جلدیں) ذیل: ۱۹۶۲ء (زمانہ: تحریر ۱۹۶۶ء تا ۱۹۶۷ء، ان مضامین کا نیا ایڈیشن "تحریک آزادی" ہند اور مسلمان کے نام سے لاہور سے شائع ہوا ہے)۔

قوم، لاہور، ۱۹۶۰ء (طبع اول: ۱۹۶۰ء، زمانہ: تحریر ۱۹۶۳ء)۔

قرآن کی چار بنیادی اصطلاحیں، لاہور، ۱۹۶۸ء (زمانہ: تحریر ۱۹۶۷ء)۔

جدید و عیسائی دین، لاہور، ۱۹۶۶ء (طبع اول: ۱۹۶۰ء)۔

الطباع، لاہور، ۱۹۶۳ء (زمانہ: تحریر ۱۹۶۵ء، ۱۹۶۲ء)۔

اسلام اور ضبط و لادت، لاہور، ۱۹۶۸ء (طبع اول: ۱۹۶۳ء) (۱۹۶۲ء میں شائع ہونے والی اشاعت بقم پر مقبول نظر تھی اور اسے اگلے کئی گئے)۔

تجلیات، ذیل: ۱۹۶۶ء، (زمانہ: تحریر ۱۹۶۳ء تا ۱۹۶۷ء)۔

خلافت و سلوکیت، لاہور، ۱۹۶۸ء۔

اسلامی لٹاکر زلفی اور اس کے بنیادی تصورات، لاہور، ۱۹۶۸ء (زمانہ: تحریر ۱۹۶۳ء تا ۱۹۶۵ء)۔

اسلامی سیاست، لاہور، ۱۹۶۶ء (طبع اول: ۱۹۶۲ء)۔

معاشیات اسلام، لاہور، ۱۹۶۶ء (زمانہ: تحریر ۱۹۶۳ء تا ۱۹۶۸ء)۔
 سود، لاہور، ۱۹۶۶ء (ابتدائی مضامین ۱۹۶۳ء میں لکھے گئے لیکن مرتبہ شکل میں پہلا ایڈیشن دو جلدوں میں ۱۹۶۸ء اور ۱۹۶۹ء میں آیا۔ نیا ایڈیشن ترکیب نو کے سالہ ۱۹۶۷ء میں شائع ہوا)۔

اسلام اور جدید معاشی نظریات، لاہور، ۱۹۶۸ء۔

مسئلہ: ملکیت زمین، لاہور، ۱۹۶۸ء (طبع اول: ۱۹۶۳ء)۔

اور مولانا امین الحسن اسلامی و میان طفیل جہ، دعوت اسلامی

اور اس کے مطالبات، لاہور، ۱۹۶۷ء (طبع اول: ۱۹۶۶ء)۔

مولانا ابوالکلام آزاد، ترجیح القرآن، جلد اول و دوم، مکتبہ سعید، ناظم آباد، گواہی ت۔ ن۔

جلد اول طبع اول ۱۹۳۱ء، جلد دوم، طبع اول ۱۹۳۶ء جلد اول، نظر ثانی شدہ ایڈیشن ۱۹۳۵ء۔

ہائیات ترجیح القرآن (مرتبہ مولانا غلام رسول سہر)۔ شیخ غلام علی ایٹک سنز، لاہور ۱۹۶۹ء (طبع اول ۱۹۶۱ء)۔

تذکرہ (مرتبہ فضل الدین مرزا)، لاہور، ت۔ ن (طبع اول)، کلکتہ ۱۹۱۹ء۔

مسئلہ خلافت، مجاہد پبلشرز لاہور، ۱۹۶۰ء۔

خطبات آزاد، اردو کتب گھر، دہلی ۱۹۵۹ء۔

آزاد کی تقریریں (مرتبہ انور عارف) اردو بازار، دہلی ۱۹۶۱ء۔

مکالمات آزاد، مکتبہ احیاء، لاہور، ت۔ ن۔

میرا عقیدہ، مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، دہلی ۱۹۵۹ء۔

نگارشات آزاد، اردو بازار، دہلی، ۱۹۶۰ء۔

مضامین، لاہور، ت۔ ن۔

کاروانِ خیال، جنور ۱۹۳۶ء۔

صبحِ لہید، لاہور، ت۔ ن۔

آزاد کی کہانی، آزاد کی زبان (مرتبہ عبدالرزاق سلج آبادی، لاہور، ت۔ ن۔)

عبار خاطر، لاہور، ت۔ ن۔

تحریرات آزاد (مرتبہ مولانا غلام رسول سہر) لاہور۔

مولانا ابوالکلام آزاد، تفسیری ثنائی، ۲ جلدیں، چشمہ نور۔ امرتسر۔ ت۔ ن۔

تعلیم القرآن، دفتر ایہل حقیقت، امرتسر ۱۹۳۵ء۔

تقابل ثلاثہ، دفتر ایہل حقیقت، امرتسر ۱۸۹۹ء/۱۳۱۷ء۔

الغور العظیم، دفتر ایہل حقیقت، امرتسر، ۱۹۳۰ء۔

اسلام اور مسیحیت، امرتسر ۱۹۳۱ء۔

رسالہٴ خلافت، امرتسر ۱۹۳۱ء۔

رسالہٴ خلافت، امرتسر ۱۹۳۱ء۔

رسالہٴ خلافت، امرتسر ۱۹۳۱ء۔

رسالہٴ خلافت، امرتسر ۱۹۳۱ء۔

رسالہٴ خلافت، امرتسر ۱۹۳۱ء۔

رسالہٴ خلافت، امرتسر ۱۹۳۱ء۔

جی پورکاش پر جواب سواترہ پرکاش ، آکتاب ہری پریس - امرتسر -

- ۱۹۲۸ء

آریوں کا ہشور ، دفتر اہلر حدیث ، امرتسر - ۱۹۲۸ء -

لکاح آریہ ، دفتر اہلر حدیث ، امرتسر - ۱۹۲۶ء -

ترک اسلام الجواب ترک اسلام ، مصطفیٰ ہری پریس ، امرتسر -

- ۱۹۰۳ء

سوامی دیواند کا عقل و علم ، کتب خانہ ثنائی ، امرتسر -

ت - ن -

جیاد و وید ، دفتر اہلر حدیث ، امرتسر - ت - ن -

بہت تلمیح ، دفتر اہلر حدیث ، امرتسر - ت - ن -

الہامی کتب ، کتب خانہ ثنائی ، امرتسر - ۱۹۳۳ء -

حدوت دلیا ، دفتر اہلر حدیث ، امرتسر -

حدوت مادہ ، ایضاً -

حدوت وید ، ایضاً -

مناظرہ خواجہ ، ایضاً -

القرآن العظیم ، ایضاً -

اہلر حدیث کا مذہب ، امرتسر ، ۱۹۲۰ء -

آیات متشابهات ، امرتسر ، ۱۹۰۳ء -

مولانا شاہ اسماعیل شہید ، مصنفہ اہلسنت ، دہلی - ت - ن -

ڈاکٹر اشتیاق حسین قریشی ، بشر عظیم پاک و ہند کی مشتر اسلامیت (ترجمہ ہلال احمد

پریس) کراچی یونیورسٹی ، کراچی - ۱۹۹۷ء -

مولانا اشرف علی تھانوی ، بیان القرآن (۲۰ جلدیں ، دہلی ۱۹۳۵ء (طبع اول ۱۶-۱۹۱۷ء)

انجیل تراق ، مطبع الرحمان ، کان پور - ۱۹۲۵ء -

جیشی زینو ، مہینہ پبلشنگ کمپنی ، بکر روڈ ، کراچی (۱۱)

حصوں میں ۱۹۰۳ء/۱۹۰۶ء میں انتظامی پریس کلبور سے شائع ہوئی -

احیاء السنن ، امداد المطابع ، تھانہ ٹھون ، ۱۹۱۸ء/۱۹۳۳ء -

اشرف الجواب (۲ حصے) اشرف العلوم ، دیوبند - ت - ن -

کثرت الازدواج العاصب الدواج ، محمد عثمان ناچر کتب ،

انڈیم ، دہلی ، ۱۹۵۰ء (طبع اول ۱۹۵۵ء میں شائع ہوا - ایک

اور نسخہ اشرف العلوم دیوبند سے ۱۹۳۱ء/۱۹۳۵ء میں شائع ہوا) -

الافتابات المفیده عن الاستنباطات الجفیده ، ادارہ اشرفیہ ، لاہور ،
طبع سوم (اس میں مولانا تھانوی کے متن پر حکیم محمد مصطفیٰ کی
شرح ہے۔ یہی کتاب اسلام اور عقلیات کے نام سے دو جلدوں
میں شائع ہوئی)۔

لشر الطیب فی ذکر النبی الطیب ، ادارہ اشرفیہ ، لاہور۔

حیاء المسلمین ، دارالاشاعت ، دیوبند ۱۹۳۷ء/۱۳۶۷ھ۔

اصلاح الرسوم ، کتب خانہ عزیزیہ ، دیوبند ۱۹۱۲ء۔

مشاہدات القرآن ، اشرف العلوم ، دیوبند ۱۹۳۷ء/۱۳۶۷ھ۔

اقتادات اشرفیہ ، ادارہ اشرف العلوم ، دیوبند۔

آداب المساجد ، کمار پرنٹنگ پریس ، دہلی ، ۱۹۳۷ء/۱۳۶۷ھ۔

اسلام اور عبادت ، ادارہ اشرفیہ ، لاہور۔

الاقتصاد فی التقلید ، ادارہ اشرف العلوم ، کراچی۔

احکام اسلام ، کراچی۔

حقوق تعلیم ، اشرف العلوم ، دیوبند ، ۱۹۳۷ء/۱۳۶۷ھ۔

حقیقۃ الطریقۃ من السنۃ الانبیاء ، دارالتبلیغ ، دیوبند۔

تفہید الدین ، دیوبند۔

اصلاح القلوب ، دیوبند۔

تعلیم الدین ، لاہور۔

حقوق و فرائض ، مکتبہ اشرف المعارف ، مظاہر ، ۱۹۹۶ء۔

البوادر التوادد ، دہلی ، ۱۹۳۷ء۔

مولانا اکبر شاہ خان نجیب آبادی ، آئینہ حقیقت نمبر (۲) (مجموع) نفیس اکیڈمی ، کراچی

۱۹۵۸ء۔

(طبع اول ، جلد اولہ ، ۱۹۹۲ء ، طبع اول جلد دوم ۱۹۹۲ء)۔

تراجم اسلام (۳ جلدیں) ، نفیس اکیڈمی ، کراچی ۱۹۵۸ء۔

طبع ثانی۔

نول فصل ، منہجر ہجرت ، نجیب آباد۔ ت۔ ن۔

الطاف الرحمان ، احوال علیہ فرنگی محل ، لکھنؤ۔ ت۔ ن۔

الہاس ارق ، تادیاتی مذہب ، حیدر آباد دکن اور لاہور۔

آمنہ صلیبی ، انکار عبدالحق ، اردو اکیڈمی سندھ ، کراچی ، ۱۹۶۲ء۔

مولانا امین احسن اسلامی، دعوتِ دین اور اس کا طریقہ کار، مکتبہ جماعت اسلامی، لاہور ۱۹۵۶ء۔

تفسیر قرآن، جلد اول، لاہور ۱۹۶۷ء۔

اسلامی ریاست میں فقہی اختلافات کا حل، مکتبہ چراغِ راہ،

کراچی ۱۹۵۰ء۔

حقیقتِ شریک، مکتبہ جماعت اسلامی، لاہور ۱۹۵۰ء۔

حقیقتِ توحید، ایضاً۔

حقیقتِ نماز، ایضاً۔

اسلامی ریاست (۲ حصے) ایضاً۔

اسلامی قانون کی تدوین، لاہور ۱۹۶۰ء۔

تذکرہ النبی، لاہور ۱۹۶۸ء۔

مولانا حامد الانصاری، اسلام کا نظام حکومت، نفوس المصطفین، دہلی۔

حامد حسن قادری، داستانِ تاریخِ اردو، آگرہ ۱۹۵۱ء۔

خواجہ حسن نظامی، ترجمہ کلامِ عہد، نظامِ المشائخ، دہلی ۱۳۴۳ھ/۱۹۲۳ء۔

تاریخِ مسیح، نظامِ المشائخ، دہلی ۱۹۲۷ء۔

برہنہا کی گہڑی، محبوبِ المشائخ، دہلی ۱۹۲۵ء (آرہ ساجد)

سے علاوہ)۔

اسی بارہ دن (مجموعہ مضامین خواجہ حسن نظامی)، دہلی

۱۹۲۱ء۔

جنگِ نبیؐ کہانیوں، ول برٹنگ ورکس، دہلی ۱۹۲۲ء۔

مولانا حسین احمد نقوی، اقلیت حیات (۲ جلدیں)، دیوبند ۱۹۵۴ء۔

مصلحتِ قومیت اور اسلام، مجلسِ انیس العلوم، دیوبند۔

ارشادات، دیوبند ۱۹۵۶ء۔

مکتوبات، دیوبند ۱۹۵۶ء۔

مولانا حفیظ الرحمن سیوہروی، اسلام کا اقتصادی نظام، نفوس المصطفین، دہلی۔ طبع

ڈاکٹر سعید اللہ، عہدِ نبویؐ کا نظام حکمرانی، جامعہ ملیہ دہلی ۱۹۲۶ء۔

رسول اکرمؐ کی سیاسی زندگی، دار اشاعت، کراچی ۱۹۵۰ء۔

ان مضامین کا مجموعہ جو ۱۹۳۵ء اور ۱۹۵۰ء کے درمیان لکھے گئے۔

لائون بین الدانک ، حیدر آباد دکن ۔

آنحضرت ﷺ کے میدان جنگ ، حیدر آباد دکن ۔

صحیفہ پیام بن مشہد ، حیدر آباد دکن ۔

صحابی و فیضی ، لاہور ۔

مولانا حمید الدین نرائی ، مجموعہ القاسم نرائی ، (ترجمہ مولانا امین احسن اصلاحی) ،

مکتبہ جماعت اسلامی ، لاہور ۔

ذہبی کون ؟ دہلی ۔

خواجہ عبدالغنی غازی ، بارگاہِ رسول ﷺ ، جامعہ ملیہ ، دہلی ۔

القرآن ، لاہور ۔

غورنہ احمد ، اسلامی نظریہٴ حیات ، گزراہی بریلوورٹی کراچی ، طبع ۱۹۶۸ء ۔

تحریک اسلامی شاہ ولی اللہ سے علامہ اقبال تک ، ادارہ

مطبوعات کراچی ۱۹۶۶ء ۔

ہندوستان میں مسلمانوں کا نظامِ تعلیم : ایک تاریخی تہذیب ، تعلیم

کا مسئلہ ، ادارہ مطبوعات ، کراچی ۱۹۶۵ء ، ص ۲۵ تا ۶۳ ۔

تقریر : پاکستان اور اسلامی آئینہالوجی ، ادارہ مطبوعات نورس ،

کراچی ۱۹۶۶ء ۔

مولانا رحمان علی ، تذکرہ حلقے بند ، (اردو ترجمہ و حواشی ، پد ایوب قاری) ۔

پاکستان پبلیکیشن سوسائٹی ، کراچی ۱۹۶۶ء (طبع اول ، لکھنؤ ۱۹۱۳ء) ۔

مولانا رحمت اللہ کبیر الہوی ، اظہار الحق (بالیل سے قرآن تک ، ترجمہ مولانا اکبر علی ،

شرح و تحقیق مولانا پد تقی عثمانی) ، مکتبہ دارالعلوم ، کراچی ۱۹۶۶ء ۔

رشید احمد صدیقی ، آئینہٴ یاقی میری ، علیگڑھ ، ۱۹۵۸ء ۔

کتاب کے آخر میں ان تمام اہلِ علم کی فہرست دی گئی ہے جن

کا تعلق علیگڑھ سے رہا ہے ۔ ان کے علمی کام کی یہیں نشانی

کی گئی ہے ، البتہ فہرست میں علی گڑھ کو بنائے والوں کا کام

زیادہ ہے اور ان کا کم ہیں گو علیگڑھ نے بنایا) ۔

گنجھانی گراما، مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، دہلی ۱۹۶۲ء۔ (مولانا

محمد علی اور مولانا سید سلیمان اشرف پر مضامین)۔

ولیس احمد چٹھری، سیرت محمد علی، دہلی ۱۹۳۲ء۔

سجاد انصاری، ہوش غیاث، علیگڑھ ۱۹۲۷ء۔ (خصوصیت سے مضمون ”سلمان بن ہند اور

حمزہ بن ابی اسحاق“ لاکل مطالعہ ہے)۔

مولانا سعید احمد اکبر آبادی، الترقی الاسلام یعنی اسلام میں علامہ کی حقیقت،

لہور المصنفین دہلی، طبع سوم ۱۹۶۰ء۔ (طبع اول ۱۹۳۸ء)۔

غلامان اسلام، لہور المصنفین، دہلی، ۱۹۳۰ء۔

غلامان اکبر، لہور المصنفین، دہلی۔

وحی النبی، لہور المصنفین، دہلی۔

مولانا سعید احمد اللہ مدنی اور ان کے ناند، لاہور، ۱۹۵۶ء۔

مولانا سعید انصاری، سیرۃ الصحابہ، دارالمصنفین، اعظم گڑھ ۱۹۳۸ء۔

سیرۃ انصار (۲ جلدیں)، دارالمصنفین، اعظم گڑھ ۱۹۳۸ء۔

تفسیر ابو مسلم ابن عقیل، دارالمصنفین، اعظم گڑھ۔

مولانا سید سلیمان اشرف، خطبات مدارس، مطبع معارف، اعظم گڑھ ۱۹۶۳ء۔ (طبع

اول، ۱۹۵۶ء)۔

ارض القرآن (۴ جلدیں)، دارالمصنفین، اعظم گڑھ ۱۹۳۰ء۔ (طبع

اول لکھنؤ ۱۹۱۲ء)۔

سیرۃ النبی (جلد سوم یا ششم)، اعظم گڑھ ۱۹۵۲ء۔ ۱۹۶۲ء۔ (طبع

اول ۱۹۲۳ء تا ۱۹۳۸ء)۔

عرب و ہند کے تعلقات بنو ہاشم اکبر علیہ السلام، ۱۹۳۰ء۔

سیرۃ عائشہ اردو اکبر علیہ السلام سنہ ۱۹۶۷ء۔ (طبع اول ۱۹۲۰ء)۔

حیات مالک، اعظم گڑھ۔

عزرائی کی جہاز رانی، اعظم گڑھ ۱۹۳۵ء۔

حکومت الہیہ کے قیام کی دعوت، ادارہ دعوت حق، حیدر آباد

دکن ۱۹۳۷ء۔

غنا کی حاکمیت، ایضاً۔

حیات نبیل، اعظم گڑھ ۱۹۳۳ء۔

- خلافتِ عثمانیہ اور دنیائے اسلام ، اعظم گڑھ ۔
- مسلمان عورتوں کے جنگی اور اخلاقی چاندی کے کارنامے ، ایضاً ۔
- چاندو خوالین ، ایضاً ۔
- سر سید احمد خان ، رسالہ بغاوت ہند (ترجمہ : ڈاکٹر محمود حسین) ، کراچی ۱۹۵۵ء ۔
- شاہ ولی اللہ دہلوی ، حجت اللہ الباقیہ (ترجمہ : مولانا عبدالرحیم) ، لاہور ۱۹۵۳ء ۔
- شاہ اسماعیل شہید ، منصبِ امامت ، آئینہ ادب ، لاہور ، ۱۹۶۲ء ۔
- علامہ شبلی نعمانی ، علم الکلام ، مطبع مہمد عام ، آگرہ ۱۹۰۲ء ۔
- الکلام ، نئی پریس کان پور ۱۹۰۵ء ۔
- الزوال ، اعظم گڑھ ۱۹۶۲ء (طبع اول ۱۹۰۰ء) ۔
- الہامون ، اعظم گڑھ ۱۹۶۶ء (طبع اول ۱۸۸۹ء) ۔
- النعان ، لاہور ۔ ت ۔ ن ۔ (طبع اول ۱۸۹۳ء) ۔
- الناروقی ، لاہور ۔ ت ۔ ن (طبع اول ۱۸۹۸ء) ۔
- سیرۃ النبی (۲ جلدیں) اعظم گڑھ ، ۱۹۵۳ء (طبع اول ۱۹۱۸ء) ۔
- مقالات شبلی (۸ جلدیں) ، اعظم گڑھ ۔
- مکتوبات شبلی (۲ جلدیں) ، اعظم گڑھ ۔
- مولانا شبیر احمد عثمانی ، اعجاز القرآن ، دیوبند ۔ ت ۔ ن ۔
- عطیات ، لاہور ۔
- موضع القرآن ، مختصر تفسیری حواشی ، الجین حمایت اسلام ، لاہور ۔
- مولوی مقلیل احمد منگھڑی ، سلاطین کا روحِ مستقل ، کتب خانہ عزیز ، دہلی ۱۹۳۵ء ۔
- ظفر علی خان ، معرکہ مذہب و مائیس ، (ولیم ڈوبیر کی پستری آف دی کالٹلکٹ آف رولینج اینڈ مائیس کا ترجمہ) ۱۹۴۳ء ۔
- علامہ عبدالحق عازمی ، مقالات قرآنی ، کتاب منزل ، لاہور ۔
- ڈاکٹر سید عبداللہ ، میر ابن سے عبدالحق تک ، مجاسِ ترقی ادب ، لاہور ۱۹۶۵ء ۔
- سر سید احمد خان اور ان کے نامور رفقاء کی اردو نثر کا فی
- اور فکری چائزہ ، مکتبہ کڑواں ، لاہور ۱۹۶۵ء ۔

عبد الغنیف اعظمی ، شیل کا مرتبہ اردو ادب میں ، شیل اکادمی ، دہلی ۱۹۳۵ء۔

مولانا عبدالجید دریا بادی ، لکھنؤ ، تاج کتبیں (طبع ثانی ، جلد اول ، لکھنؤ

۱۹۶۶ء)۔

جہد علی : ذاتی ڈائری کے اقوال ، (۲ جلدیں) ، اعظم گڑھ ،

۱۹۵۵ء / ۱۹۵۶ء۔

حکیم الامت : نقوش و تاثرات ، اعظم گڑھ ،

تصوف اسلام ، اعظم گڑھ ،

سفر حجاز ، طبع دوم ، مشرق جدید بک اینسٹیٹ ، لکھنؤ ، ۱۹۵۱ء۔

انصاف و مسائل ، لکھنؤ ، ۱۹۵۶ء (طبع اول ۱۹۵۰ء)۔

حیوانات قرآن ، ایضاً۔

جغرافیہ قرآن ، ایضاً۔

اسلام القرآن ، ایضاً۔

خطوط مشاہیر ، (شیل ، اکبر اور جہد علی کے خطوط بنام مولانا

دریا بادی) تاج کتبیں لمیٹڈ ، لاہور)۔

اکبر نامہ یا اکبر میری نظر میں ، ادارہ فروغ اردو لکھنؤ

۱۹۵۳ء۔

عبدالجید سالک ، مسلم ثقافت و تہذیبستان میں ، لاہور۔

عبدالوحید خان ، تاریخ الحجاز و سیاسیات اسلامی ، لاہور۔

مولانا عبد اللہ مدنی ، شہادتِ اہل حق اور ان کی سیاسی تحریک ، سلفہ ساگر اکادمی ،

لاہور ۱۹۵۲ء۔

قرآن دستور انقلاب ، بیت الحکمت ، لاہور ۱۹۴۶ء۔

جنگ انقلاب ، شیخ سلام علی ، لاہور ۱۹۵۵ء۔

اردو شرح حدیث اللہ الباقیہ ، لاہور ۱۹۵۲ء۔

خطبات ، لاہور۔

مفتی عزیز الرحمن و مفتی عبد شفیق دیوبندی ، فتاویٰ دارالعلوم دیوبند ، دیوبند ، ت۔ ن۔

سلام احمد پرویز ، معارف القرآن (۲ جلدیں) دہلی ، ۱۹۳۱ء / ۱۹۳۵ء۔

سفر عراج السالیت (معارف القرآن کی چوتھی جلد) ، ادارہ طلوع

اسلام ، کراچی ، ۱۹۴۹ء (معارف القرآن کی چلی تین جلدیں

- اب ایلیس و آدم ، جوئے نور ، برق طور ، اور شملہ مستور کے ناموں سے شائع ہوئی ہیں) ۔
- سلیم کے نام (۴ جلدیں) ، ادارہ طلوع اسلام ، لاہور ۔
- جلد اول و دوم ، ۱۹۵۹ء ، جلد سوم ، ۱۹۶۰ء (طبع اول ۱۹۵۳ء)
- طاہرہ کے نام (۴ جلدیں) ، ایضاً ، ۱۹۵۹ء ۔
- لغات القرآن (۴ جلدیں) ، لاہور ، ۱۹۶۱ء ۔
- اسبابِ زوالِ امت ، ادارہ طلوع اسلام ، کراچی ۱۹۵۲ء ۔
- اسلامی نظام ، کراچی ۱۹۵۲ء ۔
- فردوسِ گم گشتہ ، کراچی ، ۱۹۵۳ء ۔
- نظائرِ ربوبیت ، کراچی ، ۱۹۵۴ء ۔
- مفہوم القرآن ، لاہور ، ۱۹۶۱ء ۔
- پاکستان میں قانون سازی کے اصول ، کراچی ۔
- قرآن کا سیاسی نظام ، لاہور ۔ ت ۔ ن ۔
- اسلامی معاشرت ، کراچی ، ۱۹۵۵ء ۔
- اقبال اور قرآن ، کراچی ۔
- انسان کے کیا سوچا ؟ کراچی ۱۹۵۵ء ۔
- ”ایمان و عمل“ معارف جلد ۳ ، عدد ۳ ، ۴ (۱۹۳۳ء) ۔
- ”ترجمان القرآن و تفسیر حضرت مولانا ابوالکلام آزاد“ ، معارف ،
- جلد ۱ ، ۳ ، عدد ۱ ، جنوری ۱۹۳۳ء ۔
- ”رسول : قرآن کی روشنی میں“ معارف ، جلد ۵ ، عدد ۳ ، ۴ ، ۵ ۔
- ۱۹۳۵ء ۔
- ڈاکٹر غلام جیلانی برق ، دو قرآن ، کتاب منزل ، لاہور ، ۱۹۶۰ء ۔
- دو اسلام ، لاہور ۱۹۶۲ء ۔
- حرفِ بحرمانہ ، لاہور ۔
- ایک اسلام ، لاہور ۔
- جہانِ نو ، لاہور ۔
- مفتی کفایت اللہ ، تعلیم الاسلام (۴ حصے) ، دہلی ۔
- ظفر الدین بھاری ، حیاتِ اعظمی حضرت ، (سوانح) مولانا احمد رضا خان بریلوی) ، جلد اول ، مکتبہ رضویہ ، کراچی ۱۹۵۵ء ۔
- محبوب رضوی ، تاریخِ دیوبند ، دیوبند ، ۱۹۵۲ء ۔

مولانا محمد اویسی گاندھلوی ، احسن الحديث فی ابطال الخلیف ، ادارہ اشرف التبیان ، لاہور ۔
 مولانا محمد اسلم جیراجپوری ، تاریخ الامت (۲ جلدیں) ، مکتبہ جامعہ ملیہ ، دہلی ، ت - ث ۔
 (یہ سلسلہ کتب ۱۹۲۵ء سے ۱۹۳۵ء تک شائع ہوا ہے اور غالباً غرضی کی تاریخ اسلام سے
 ماخوذ ہے) ۔

نکات القرآن ، سنگھم کتب گھر ، اردو بازار ، دہلی ، ۱۹۵۲ء ۔

عوائین ، سنگھم گھر ، دہلی ، ۱۹۵۲ء ۔

تاریخ جمع القرآن ، جامعہ ملیہ ، دہلی ۔

تمثیلات قرآن ، دہلی ، ۱۹۳۳ء ۔

"سیرۃ النبی جلد چہارم پر تبصرہ" ، جامعہ ، دہلی ، نومبر

۱۹۳۳ء - ۱۹۳۴ء جنوری ۔

شرح حد اکرام ، موج کوثر ، نیروز سنز لمیٹڈ ، لاہور ، طبع پنجم ، ۱۹۶۳ء ۔

علامہ محمد اقبال ، تشکیل جدید الہیات اسلامیہ (ترجمہ سید لظیر نبازی) ، بزم اقبال ،

لاہور ، ۱۹۵۸ء ۔

اسرار خودی ، لاہور (طبع اول ۱۹۱۵ء) ۔

وسلز بے خودی ، لاہور (طبع اول ۱۹۱۷ء) ۔

پیام مشرق ، لاہور ، ۱۹۳۲ء (طبع اول ۱۹۲۳ء) ۔

بانگ درا ، لاہور ، ۱۹۳۳ء (طبع اول ۱۹۲۳ء) ۔

زاور عجم ، لاہور ، ۱۹۳۳ء (طبع اول ۱۹۲۷ء) ۔

جاوید نامہ ، لاہور ، (طبع اول ۱۹۳۲ء) ۔

بال جبریل ، لاہور ، ۱۹۳۲ء ۔

اس حد باید کرد اے اوارم شرق ، لاہور ، ۱۹۳۳ء (طبع اول

۱۹۳۶ء) ۔

غرب کلیم ، لاہور ، (طبع اول ۱۹۳۸ء) ۔

ارمغان حجاز ، لاہور ، (طبع اول ۱۹۳۸ء) ۔

مطالعین اقبال ، حیدر آباد ، دکن ، ۱۹۳۱ء ۔

اقبال نامہ (۲ جلدیں) ، سرحد شیخ عطاء اللہ ، لاہور ۔

بائیات ، (سرحد سید عبدالواحد) لاہور ، ۱۹۵۳ء ۔

حرف اقبال ، لاہور ۔

مولانا محمد طیب ، الکلام الطیب ، دیوبند ۔

ایک قرآن ، کراچی ۔

ڈاکٹر محمد عزیز ، اسلام کے علاوہ مذاہب کی ترویج میں اردو کا حصہ ، النہج ، ترقی اردو ہند ، علی گڑھ ۱۹۵۵ء ۔

علاء محمد غایت اللہ المشرقی ، تذکرہ ، امرتسر ، ۱۹۳۴ء ۔

حافظ محمد گوندلوی ، اثبات التوحید باعمال القیاس ، (ایک اور حدیث عالم کی طرف سے پادری عبدالحق کا رد) ، نظام اشاعت اور تاریخ درج نہیں ۔

مولانا محمد سیاح ، علماء حق اور ان کا مجاہدانہ کیرتنامہ ، دہلی ، ۱۹۴۶ء ۔

علاء ہند کا شاندار ماضی ، (۳ جلدیں) ، دہلی ، ۱۹۵۷ء ۔

۱۹۶۰ء ۔

محمد غایت اللہ ، تذکرہ علماء ترقی محل ، لکھنؤ ، ۱۹۴۰ء ۔

محمد یحییٰ کشا ، سیر الصوفیہ (۲ جلدیں) ، جامعہ ملیہ ، دہلی ، ۱۹۴۴ء ، ۱۹۴۵ء ۔

شیخ الہند مولانا محمود الحسن ، عطیہ مبادرت ، سالانہ اجلاس جمعیت علماء ہند ،

۱۹۴۰ء ۔

مالات ، دیوبند ، ت ۔ ن ۔

محمود شیرانی ، پنجاب میں اردو ، لاہور ، ۱۹۶۸ء ۔

محمود حسین خان ، تاریخ زبان اردو ، لکھنؤ ۔

محمود عالم لدوی ، ہندوستان کی پہلی اسلامی تحریک ، راولپنڈی ، ۱۹۳۸ء ۔

محمد بن عبدالوہاب ، کراچی ، ۱۹۵۹ء ۔

اسلام اور سوشلزم ، کراچی ، ۱۹۵۰ء ۔

مولانا عبید اللہ سندھی کے افکار کا تنقیدی جائزہ ، دہلی ۔

دربار عرب میں ، کراچی ، ۱۹۵۱ء ۔

عرب قومیت ، لاہور ۔

"شر سفیر پاکستان و ہند میں اسلامی تحریک کی تاریخ"

در ادوار جماعت اسلامی ، حصہ ششم ، لاہور ۱۹۵۳ء ،

ص ۱۳ تا ۱۷۷ ۔

حامی معین الدین لدوی ، خلفائے راشدین ، اعظم گڑھ ۔

سہاجرین (۳ جلدیں) ، اعظم گڑھ ۔

شاہ معین الدین لدوی ، تاریخ اسلام (۳ جلدیں) ، اعظم گڑھ ۔

"افکار حلیہ" ، معارف ، ۳۱ ، عقد ۵ ، ۶ (۱۹۳۳ء) ۔

سید مختار علی، تفہیم القرآن فی مباحث القرآن (۶ حصے)۔ دارالانشاءات پنجاب، لاہور
۱۹۳۲ء۔

(آیات قرآنی کو موضوعات کی مناسبت سے مرتب کیا گیا ہے)۔

مولانا مناظر احسن گیلانی، الدین الیم، الیم اکیڈمی، ۱۹۶۲ء (۲۰ خطبات
۳۰-۱۹۲۸ء کے درمیان جامع عثمانیہ میں دیے گئے)۔ پیلا پبلیشن ۱۹۳۳ء میں لکھنؤ سے
شائع ہوا)۔

مسلمانوں کی فرقہ بندی کا سالہ، ندوۃ المصنفین، دہلی،
۱۹۹۰ء۔

ہندوستان میں مسلمانوں کا نظام تعلیم و تربیت (۲ جلدیں)۔

ندوۃ المصنفین، دہلی ۱۹۹۶ء (طبع اول ۱۳۶۳ھ)۔

تذکرہ حضرت شاہ ولی اللہ، کراچی ۱۹۵۲ء، طبع دوم۔

(اساتذہ مفسرین القرآن کے شاہ ولی اللہ مخیر میں شائع
ہوا تھا)۔

مواضع تفسیر (۳ جلدیں)، دیوبند، ۱۹۵۳ء۔

تدوین طبیب، کراچی، ۱۹۵۶ء (اس کا ابتدائی حصہ پہلے

ترجمان القرآن میں شائع ہوا تھا)۔

اسام الفہم کی سیاحی زائچہ، الیم اکیڈمی، کراچی۔

النبی الخاتم، حیدر آباد۔

اسلامی معاشیات، الیم اکیڈمی، کراچی۔

ڈاکٹر میر ولی الدین، قرآن اور تعبیر میرت، ندوۃ المصنفین، دہلی۔

نیم النبی خان، مذاہب اسلام، لکھنؤ، ۱۹۳۳ء۔

تعبیر الدین ہاشمی، دکن میں اردو، اردو مرکز، لاہور، چوتھا ایڈیشن، ۱۹۵۲ء۔

ڈاکٹر یوسف الدین، اسلام کے معاشی نظریے، حیدر آباد دکن۔

(ب) اردو رسائل

۱۔ معارف، اعظم گڑھ۔

۲۔ ترجمان القرآن۔ حیدر آباد و لاہور۔

- ۱۔ نگار ، لکھنؤ ۔
 ۲۔ طلوع اسلام ، دہلی و کراچی ۔
 ۳۔ اصلاح ، سرانے میر ۔
 ۴۔ چراغِ ولہ کراچی ۔
 ۵۔ فلان ، کراچی ۔

(ج) انگریزی کتب -

- ABBOT, Freeland K., "Maulana Maududi on Quranic Interpretation". *Muslim World*, XIViii (1958) pp. 6—19.
- ALI, Amir, *The Spirit of Islam*, London, 1922.
- ALI, Mohammed, *My Life : A fragment*, (ed. 67 Afzal Iqbal), Lahore, : Sh. Muhammad Ashraf, 1966
Select Writings and Speeches of Maulana Mohammad Ali (2 Vols.) ed. 67 (Afzal Iqbal, Lahore, Sh. Muhammad Ashraf, 1969).
- A Scheme of Studies for National Muslim Educational Institutions in India*, Karachi : Jamia Institute of Education.
- What is Jamia Millia ?* by J.W. Syed, Karachi : Jamia Institute of Education.
- ASAD, Muhammad, *Islam at the Crossroads*, Lahore : Sh. Muhammad Ashraf, 1963.
- AZIZ Ahmad, *Islamic Culture in the Indian Environment*, Lahore : Oxford University Press, 1964.
Islamic Modernism in India and Pakistan, (1857-1964), Lahore : Oxford University Press, 1967.
An Intellectual History of Islam in India, Edinburgh the University Press, 1969.
- AZIZ, K.K., *Britain and Muslim India*, London, 1963.
The Making of Pakistan, London : Chatto Windus, 1967.

- BALJON, J.M.S. *Modern Muslim Koran Interpretation (1880-1960)*,
Leiden : E. J. Brill, 1968.
"A Modern Urdu Tafseer", *Die Welt des Islams*
(The world of Islam), Vol : ii, No. 2, 1952.
"A Modern Muslim Decalogue", *Die Welt des*
Islams, Vol. iii, Nos-: 3-4, 1954.
"Pakistani Views on Hadith", *Die Welt des Islams*,
Volv, Nos. 3-4, 1958.
- BINDER, L., *Religion and Politics in Pakistan*, Berkley and Los
Angles, 1961.
- COATMAN, J., *India in 1925-26*, Calcutta : Govt of India, 1926.
- CRAGG, Kenneth. *Counsels in contemporary Islam*, Edinburgh : the
University Press. 1965.
- GUILLAUME, Alfred, *Islam*, London : Cassel, 1963.
- HAMIDULLAH, Dr.M., *The Muslim Conduct of State*, Lahore : Sh.
Muhammad Ashraf.
Introduction to Islam, Paris : Centre Cultural
Islamique, 1939.
- HUSSAIN, Dr. Abid, *The Destiny of Indian Muslims*, London, Asia
Publishing House 1965.
- HUSSAIN, Dr. Mahmud, (ed). *A History of the Freedom Movement*, Vol
III, Karachi, Pakistan Historical Society, 1961.
- IKRAM, Sh. Muhammad, *History of Muslim Civilization in India and*
Pakistan, Lahore, 1961.
- IQBAL, Sh. Muhammad, *The Development of Metaphysics in Iran*,
Cambridge, 1908,
Reconstruction of Religious Thought in Islam, London,
Speeches and Statements of Iqbal, Ed. by : Samloo,
Lahore 1944.
Islam and Ahmadiism, Lahore, 1936.

- KABIR, Humayun (ed.) *Maulana Abul Kalam Azad: A Memorial Volume*, New York : Asia Publishing House, 1959.
- KHURSHID Ahmad, *Islam and the West*, Lahore: Islamic Publications Ltd., 1968.
- Islamic Law, *Iqbal Review*, Karachi, 1961.
- "The Frustrated Man", *Iqbal Review*, Karachi, 1963.
- MALIK, Hafeez, *Muslim Nationalism in India and Pakistan*, Washington, 1963.
- MANSHERDT, C., *The Hindu Muslim Problem in India*, London, 1936.
- M.R.T., *Nationalism in Conflict in India*, Bombay 1942.
- OVERSTREET, G.D., and Marshall Windmiller, *Communism in India*, Berkley : University of California Press, 1959.
- QIDWAI, M.H., *Pan-Islamism and Bolshevism*, London.
- MOINUDOIN Ahmad Khan, "A Bibliographical Introduction to Modern Islamic Development in India and Pakistan, 1700-1955", App. to *Journal of the Asiatic Society of Pakistan*, Daaca, 1969.
- ROSENTHAL, E-LJ., *Islam in the Modern National State*, Cambridge, 1965.
- SHARIF, M.M., *A History of Muslim Philosophy*, Vol. II, Wiesbaden : Olto Harressowitz, 1966.
- SHRI RAMAKRISHNA Centenary Committee, *The Cultural History of India*, Vol. II, Calcutta.
- SMITH, W.C., *Modern Islam in India*, Lahore : Sh. Muhomammad Ashraf, 1963.
- Pakistan as an Islamic State*, Lahore, 1951.
- Islam in Modern History*, Princeton, 1967.

